CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Enero-Febrero 1988

451-52

Los negros en América

Escriben

Antonio Benítez Rojo, Salvador Bueno,
Bruno Rosario Candelier, Adela Dubinovsky,
Juan Carlos Estenssoro, Rolando Hernáldez Morelli,
Rafael Falcón, Aníbal González,
Shirley Jackson, Adriana Lewis Galanes,
William Luis, Matías Montes Huidobro
y Nicomedes Santa Cruz



HAN DIRIGIDO ESTA PUBLICACION
Pedro Laín Entralgo
Luis Rosales
José Antonio Maravall

DIRECTOR
Félix Grande

JEFE DE REDACCION
Blas Matamoro

SECRETARIA DE REDACCION
María Antonia Jiménez

ADMINISTRADOR
Alvaro Prudencio

REDACCION Y ADMINISTRACION
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4 - 28040 MADRID
Teléf.: 244 06 00, extensiones 267 y 396

DISEÑO
Nacho Soriano

IMPRIME
Gráficas 82, S. A. Lérida, 41 - 28020 MADRID

Depósito Legal: M. 3875/1958
ISSN: 00-11250-X — NIPO: 028-87-013-3

451-52

LOS NEGROS EN AMERICA



El 13 de mayo de 1888, la princesa regente del Brasil, Isabel de Braganza, sancionaba la *Ley Aurea,* por la cual se declaraba extinguida la esclavitud. Quedaba, de esta forma, abolida en el continente americano una de las instituciones más claramente incompatibles con la dignidad humana.

La esclavitud en América se identifica con la raza negra. Por este motivo, ha parecido a nuestra Revista que la mejor manera de celebrar el centenario de la *Ley Aurea* es el presente número monográfico, consagrado a diversos aspectos de la historia de los negros en el continente americano.

La entrega no podría ser (y, por ello, no lo pretende) exhaustiva en cuanto a zonas, épocas y perfiles que conforman la historia del negro americano. Se trata de una muestra, en algunos casos con documentos de primera mano y aún de descubrimientos textuales, que ocupa unos destacados fragmentos de la negritud en América.

En general, cuando se intenta identificar las raíces de aquel continente, se acude a los componentes indígenas y europeos. Raramente (y con injusta segregación) se alude a los negros. Hay razones, motivos y meras excusas que pueden explicar esta actitud. Nuestra revista pretende, con este número monográfico, contribuir a que se disipen todas las discriminaciones que intentaron, hace cien años, anular para siempre los abolicionistas.

Redacción

Siguiente

El negro en Iberoamérica

I. El negro en la Península Ibérica

El año 1442 —medio siglo antes de que Colón arribara al Nuevo Mundo— eran introducidos en la Península Ibérica diez esclavos negros, capturados en las costas de Guinea (Río del Oro) por el explorador portugués Antón Gonçalves. Historiadores como Ingram y Scelle o antropólogos como Arthur Ramos coinciden en afirma que «fue éste el inicio del comercio de esclavos en Portugal y España» (A. Ramos, 1956; 19).

En la jerarquizada sociedad del medioevo africano devenían esclavos los rechazados por sanciones de su propia etnia, así también los muchos prisioneros de guerra, producto de las frecuentes luchas tribales y del expansionismo de los florecientes Estados de la época. A los esclavos de este ciclo, Robert y Marianne Cornevin (1969; 269) los llaman «verdaderos esclavos», ello, quizás para diferenciarlos del posterior ciclo negrero que se inicia a partir del siglo XVI, cuando los traficantes de Europa entera vuelcan en América la población de Africa negra, marcándola a fuego con la «S» y el «CLAVO» (de ESCLAVO).

Hay, pues, una diferencia cualitativa y cuantitativa en el comercio de esclavos con la Península Ibérica del ciclo precolombino. Hasta la misma fecha aducida por Ramos parece retroceder en los trabajos del cubano José Antonio Saco (1797-1879), pionero en la historiografía de la esclavitud africana.

> Desde 1415 en que hicieron los portugueses su primera expedición al año 1447 solamente habían introducido en Portugal 927 africanos esclavizados; mas este número creció con la erección de la Compañía de Lagos, pues ésta, antes de 1460 ya importaba anualmente en aquella nación 700 ú 800 negros (...) Pero estos esclavos no quedaron siempre confinados a Portugal, porque muchas veces eran vendidos a España, no existiendo todavía el cauce fatal que después los arrojó a las tierras del nuevo Mundo (Saco, 1982; 434-5).

Desde que los navegantes portugueses iniciaron su periplo por las costas del continente africano, llevaron de regreso a Lisboa sus bodegas repletas de mercancías y esclavos, cuya venta en la Península compensaba en parte los gastos realizados en estas progresivas incursiones al decurso de toda la segunda mitad del siglo XV. Y así lo consignan los cronistas de la época:

> Un día que era el 8 de agosto (1444) desde muy temprano por la mañana, a causa del calor, empezaron los mareantes a reunir sus bateles y desembarcar los cautivos, según se les había mandado: los cuales reunidos en un campo, y era cosa maravillosa de ver, porque entre ellos había algunos de rosada blancura, hermosos y apuestos; otros menos blancos que tiraban a pardos; otros mozos y apuestos; otros tan negros como topos, tan variados entre sí en los rostros como en los cuerpos, que casi parecía, a los que miraban, que veían imágenes del hemisferio inferior (Africa). Mas como su dolor fuese siempre en aumento, llegaron los encargados de hacer el re-

partimiento, y empezaron a separar los unos de los otros, a fin de hacer cinco partes iguales... (Gomes Eaunes Azurara, *Crônica de Guinea,* lib. VIII, cap. XXV, Lisboa, siglo XV).

En medio de la compasión que muestra el portugués Azurara por aquellos esclavos infelices, se consuela con la idea de que van a ser cristianos, pues en su concepto era «mejor que fuesen esclavos bautizados que no libres infieles».

Pero tal parece ser que España antecedió a Portugal en el tráfico esclavista, y entre los muchos testimonios[1] transcribimos éste, de Ortiz de Zúñiga, quien establece que la esclavitud de negros se conocía en España desde el siglo XV, detectando un tráfico directo Guinea-Sevilla:

Había años que desde los puertos de Andalucía se frecuentaba navegación á las costas de Africa y Guinea, de donde se traían esclavos negros de que ya abundaba la ciudad, y que á la Real Hacienda proveían de los quintos considerables útiles: pero desde los últimos del rey don Enrique (1391-1407), el rey don Alfonso de Portugal se había entrometido en esta navegación, y cuanto en ella se contrataba era por portugueses. (Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de Sevilla,* 1628).

Sobre el número de esclavos habidos en España desde el siglo XV al XVII es difícil pronunciarse ya que los registros y padrones de la época no incluían a los esclavos infieles, situación ésta que tampoco era irreversible. Ortiz de Zúñiga, en sus *Anales de Sevilla* dice que los esclavos negros «ya abundaban esta ciudad». Las contradicciones acerca del número de esclavos en la península se comprueban con los siguientes datos:

Alvarez Nazario dice que de 1513 á 1516 entraron en Lisboa 2.966 negros y 378 en Andalucía; mientras que Beneyto, en las propias fechas, quizás por dar números redondos, afirma que fueron 4.000 y 4.000 respectivamente. Otros datos indican que en Lisboa en 1552 había 10.000 esclavos y que en Sevilla, en 1565, su número era de 6.327, aunque la cifra máxima es de Beneyto que dice que en la última fecha eran 15.000 en Sevilla, 50.000 en toda Andalucía y otros 50.000 en el resto de España. (Masó, 1973; 13).

¿Cuál era la situación del esclavo en la España renacentista? Antonio Domínguez Ortiz dice que sobre estos «auténticos marginados» pesaba una triple marginación: *legal,* porque carecían de libertad y personalidad jurídica; *racial,* porque eran norteafricanos, turcos o negros; y *religiosa,* ya que su credo de origen (a menos que nacieran en casa de sus amos) eran el mahometismo o la idolatría, incluyéndose en tales apreciaciones a los esclavos canarios (1984; 178 y ss.). Según el historiador citado, «en Sevilla los esclavos formaban un personal de servicio dócil, barato y cuya posesión confería gran prestigio social. Particularmente eran muy apreciadas las negras, que con frecuencia eran concubinas de sus amos o confidentes de sus amas. Quizás por eso los jurados pidieron en 1584 que las negras, mulatas y moriscas, no fueran criadas. Petición desestimada, por supuesto. Tan útiles se las consideraba, que ningún convento de monjas carecía de ellas.» *(Ibíd.).*

Al fusionarse las coronas de España y Portugal (1580-1640), Sevilla entra al siglo XVII —de esta llamada Unión Ibérica— con un número muy elevado de esclavos, más que ninguna otra ciudad europea, excepto Lisboa, obviamente. De esta época data una

[1] *Cortés Alonso, Vicenta:* La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1515), *Valencia, 1964.*

notable tesis, aún inédita, de autor posiblemente negro, como que firma A.M. Ndamba, quien, basándose sólo en los registros parroquiales del Sagrario y de San Ildefonso, durante el reinado de Felipe II (1598-1621) halló 1.398 esclavos, número que no incluye, por supuesto, los que no eran cristianos. En las conclusiones de este trabajo, escrito en las primeras décadas de la Sevilla del siglo XVII, Ndamba hace constar que, a pesar de su situación inferior, el esclavo (por lo menos el esclavo bautizado) tenía derecho a contraer libremente matrimonio, y al morir, sus dueños le aseguraban, casi sin excepción, un oficio fúnebre y una sepultura en las mismas condiciones que a sus criados libres. La actitud de los amos en conjunto parece que era susceptible de «asegurar a los esclavos una vida soportable y humana». Este juicio —con las lógicas excepciones— está corroborado por otras fuentes: «De ordinario, el señor, en su testamento, liberaba a todos o parte de sus esclavos».

La mayoría de los negros sevillanos tropezaron con el exclusivismo de los gremios. «Con más energías eran repelidos en estratos más elevados. Los negros podían ser fieles cristianos, pero no sacerdotes. Un *moreno* que puso una modestísima escuela de niños en La Laguna, fue requerido a que mostrase la carta de examen expedida por los veedores, y el susodicho responsable no la tenía, por cuya razón, el señor Teniente Mayor le notificó cierre de la escuela y no enseñase muchachos, pena de que será castigado.» (A.M. Bernal).

Alfonso Franco Silva, profesor de la Universidad de Córdoba, en su trabajo *Esclavitud en las ciudades andaluzas,*[2] señala en la Sevilla de comienzos del siglo XVI:

> Negros que arriendan asnos para colocarse como aguadores... Los esclavos negros, por lo general, eran recaderos de un dueño y trabajaban en todos aquellos oficios a que les destinaban. Así, por ejemplo, los hallamos como grumetes al lado de su patrón, que suele ser un maestro o piloto.

Mientras Domínguez Ortiz afirma que «los hombres de color confrontaron dificultades para trabajar, pues no se les permitía ser miembros de los gremios y, exceptuando a los que poseían alguna capacidad especial, por lo general, en el siglo XVII, tenían que aceptar los trabajos peor remunerados o que estaban mal vistos, como herreros, carniceros, mesoneros, etc., muchos de los cuales eran mulatos y gitanos» (1984; 182).

Así, de 1442 a 1695, transcurren dos y media centurias de una presencia negra en la Península Ibérica que en algún momento se aproxima a las cien mil almas, ganadas a la causa de la cristiandad en un proceso de aculturación hispana y lusitana que convierte al negro *bozal* en negro *ladino,* es decir, asimilado a la cultura de la metrópoli. Estos *negros ladinos* serán de los primeros en pisar el Nuevo Mundo como «auxiliares» de los conquistadores castellanos que los introducen bajo *licencias* en las islas del Caribe y más tarde bajo capitulaciones, que previamente suscriben con la Corona, en la conquista de los imperios azteca e inca.

Apenas durará unas décadas la no siempre feliz aventura del negro auxiliar del conquistador. Los privilegios del negro ladino nacieron con los descubrimientos y conquis-

[2] *En «Estudios sobre la abolición de la esclavitud». Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1986, p. 23.*

tas y desaparecieron al consolidarse el colonialismo e instaurarse la economía de plantación en base al trabajo esclavo a partir del siglo XVII. También desaparecerá el negro en España; pero sin detenernos en este ciclo previo del negro en la Península Ibérica será imposible comprender luego muchos aspectos culturales y sociales en la historia de América, empezando por el mestizaje racial en ese crisol de sangres que surte la pigmentocracia:

Para los negros, la única vía de integración total eran las uniones sucesivas que iban emblanqueciendo su piel, y sin duda éste fue el camino que recorrieron muchos. (D. Ortiz, 1984; 182).

La cita que hacemos de Antonio Domínguez Ortiz corresponde a la «La Sevilla del Siglo XVII» de su *Historia de Sevilla.* Ella nos confirma la oriundez hispana del mulatería, cuyo camino *emblanquecedor* sigue en su escalada una rigurosa graduación, que es la siguiente:

1. *Negra* y *Español* producen *Mulato.*
2. *Mulata* y *Español* producen *Tercerón-de-Mulato.*
3. *Tercerona-de-Mulato* y *Español* producen *Cuarterón-de-Mulato.*
4. *Cuarterona-de-Mulato* y *Español* producen *Quinterón-de-Mulato.*
5. *Quinterona-de-Mulato* y *Español* producen *Requinterón-de-Mulato.*
6. *Requinterona-de-Mulato* y *Español* producen «Gente-Blanca».
7. «Gente-Blanca» y Español producen «Casi-limpios-de-su-origen».

Esta curiosa tabla se complica mucho más en América, cuando en el mestizaje entra a tallar la etnia nativa en combinación con la indoeuropea y la negroafricana, dando toda la gama de «indoblanquinegros, blanquinegrindios y negrindoblancos» que conforman nuestro mestizaje.[3]

[3] *El mestizaje de indio y español se da desde los primeros instantes de la conquista, al punto que Hernán Cortés tiene un hijo en la india Malinali o Malinche, que le regaló el cacique de Tabasco; nos referimos al mestizo Martín Cortés. Por su parte, Francisco Pizarro tuvo un niño en una hija del Inca Atahualpa; al que bautizó con el nombre de Francisco, el que murió antes de cumplir 15 años de edad. En la ñusta Inés Huaylas tuvo Pizarro una hija, a la que llamó Francisca. Pues bien, el hijo del conquistador de México, Martín Cortés, aunque mestizo, recibió del rey de España el hábito de los Caballeros de Santiago, como consta en expediente del 19 de julio de 1529. En tanto que los dos hijos del conquistador del Perú, la habida en una hija de Atahualpa como el habido en la hermana de este mismo Inca, ambos fueron declarados por cédula real «hijos legítimos de Pizarro» sin que hubiera mediado matrimonio con doña Angelina ni con doña Inés. Por cuestiones de clase social e intereses políticos, buen cuidado tuvieron los conquistadores en amancebarse con las princesas nativas, cuyo producto bastardo fueron «hombres de bien que no conviene llamarlos mestizos», e indios tampoco. Entonces, y si en la tabla genética peninsular arriba citada, tras siete generaciones de mestizaje se llegaba —en el mejor de los casos— a «gente blanca» o «casi limpios de su origen»; ahora y en el Nuevo Mundo, bastarán apenas dos o tres generaciones para que un vástago torne a la «blancura» paterna original. El escritor peruano Manuel Atanasio Fuentes, en el capítulo sexto (Brochazos y Pinceladas) de su obra* Lima, apuntes históricos..., *bajo el subtítulo «¿Cuántos colores?» también se plantea el problema del mestizaje en tierra peruana, y lo hace en el tono irónico y satírico que caracteriza sus agudas críticas periodísticas que firmara con su seudónimo de «El Murciélago»:*

«*Sabido es que la raza de los habitantes del Perú, ántes de que le hicieran* el favor de conquistarlo, *era única, la india ó amarilla, como la llaman los sabios. Los conquistadores eran blancos y lo amarillo y lo blanco, es decir, el producto de la mezcla de conquistador y conquistado recibió el nombre de* mestizo.»

Y a continuación ofrece Fuentes las siguientes combinaciones:

1.— Blanco con amarillo producen mestizo.

2.— Mestizo con amarillo producen blanco.

(M.A. Fuentes 1967: pp. 77 y sigts.)

La palabra castellana *mestizo* no expresa en sí más que la *mezcla* de cosas diferentes; lo mismo que la voz *mesto* (de «mixtura») y otras empleadas por los labriegos y campesinos; por ejemplo, «mestura». Hay que reconocer que en la mezcla se considera, con frecuencia, que algo en ella no es bueno. Así encontramos infinidad de diccionarios en los que *mestizar* es sinónimo de «adulterar» o «corromper»; mientras que *mestizo* significa «bastardo» o «degenerado». Sin embargo, y pese a ello, el Inca Garcilaso de la Vega (Cuzco, 1539; Córdoba, 1616), como hijo del capitán español Garcilaso de la Vega y de la ñusta Isabel Chimpu Ocllo —nieta del Inca Túpac Yupanqui—, tuvo a orgullo llamarse a sí mismo mestizo;[4] admitiendo que el adjetivo «fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro de él. Aunque en Indias, si a uno dellos le dicen ''sois un mestizo'' o ''es un mestizo'' lo toman por menosprecio» (Garcilaso, 1960; lib. 9.°, cap. XXXI, p. 247).

Una colección de cuadros al óleo en dos series procedentes del Perú —pintados en el siglo XVIII— representando todos ellos diferentes clases de *mestizos,* a partir del siglo XIX engalanó el Museo Antropológico de Madrid, motivando estudios antropológicos y etnográficos de don Telesforo de Aranzandi. Otra serie similar realizada en México,[5] compuesta de diez óleos debidos al pincel de Ignacio de Castro, se encuentra repartida entre pinacotecas de París, Viena y el propio México; habiendo merecido estudios de Hamy, Blanchard, Heger, Virey, Herrera y Cícero, además del ya citado Aranzandi. De este último dice su discípulo Julio Caro Baroja que, don Telesforo de Aranzandi fue «uno de los primeros que, en España, escribieron acerca del mestizaje, desde

[4] *He aquí la* genealogía *del mestizaje indoespañol que propone en su obra cumbre el Inca Garcilaso:*
1.— *Español e India producen mestizo (También* montañes).
2.— Español y mestiza producen cuatralvo (3 cuartos de español + 1 cuarto de indio).
3.— Mestizo e india producen tresalvo (3 cuartos de indio + 1 de español).
Cabe añadir aquí la graduación de mestizaje triétnico (indio + blanco + negro) que establece Atanasio Fuentes en su obra ya citada:
1.— Negro con amarillo producen chino-cholo.
2.— Chino-cholo con negro producen chino-prieto.
3.— Chino-prieto con blanco producen chino-claro.
Añadiendo nosotros que el «chino-cholo» peruano nada tiene que ver con el chino asiático, y que Fuentes llama «amarillo» al indio. Simplificando, esta sería la denominación contemporánea:
1.— Negro con indio producen zambo.
2.— Zambo con negro producen recocho.
3.— Recocho con blanco producen chinocholo (trigueño, amarcigado, pichón, manila, capulí, zambito-claro, etc.).

[5] De tal serie de cuadros deriva esta nomenclatura:
1.— Español con negra producen mulato.
2.— Mulata con español producen morisco.
3.— Morisca con español producen chino.
4.— Chino con india producen salto-atrás.
5.— Salto-atrás con mulata producen lobo.
6.— Lobo con china producen jíbaro.
7.— Jíbaro con mulata producen albarazado.
8.— Albarazado con negra producen cambujo.
9.— Cambujo con india producen zambaigo.
10.— Zambaigo con loba producen calpamulato.
11.— Calpamulato con cambuja producen tente-en-el-aire.
12.— Tente-en-el-aire con mulata producen no-te-entiendo.
13.— No-te-entiendo con india producen torna-atrás (salto-atrás).

un punto de vista científico» (Caro Baroja, 1967; 2). Añadiendo que no siempre el rótulo puesto al pie de cada cuadro, a manera ilustrativa, era coincidente con el tipo de mestizaje representado en la obra pictórica. Finaliza Caro Baroja diciendo que su admirado maestro redactó artículos y notas para una enciclopedia, «respecto al mestizaje desde el punto de vista antropológico y sus efectos desde el punto de vista mental o psicológico».[6]

Pero será el propio historiador y antropólogo, Julio Caro Baroja, el que en la madurez de su fecunda obra y asombrosa vida nos haga ver que la discriminación racial y el etnocentrismo afloran ya desde tiempos precristianos, con el «pueblo elegido» del Antiguo Testamento; para entronizarse con el cristianismo, dividiendo a los seres humanos por «castas» bajo un criterio moral-biológico que cayó sobre los grupos étnicos religiosos

de modo brutal e inexorable, un concepto, según el cual existen estrechos nexos entre lo religioso y lo biológico, de suerte que las ideas de *pureza* o *limpieza, impureza e infección* de sangre, se funden en criterios religiosos relacionados con la antigüedad o modernidad en el bautismo y la proximidad mayor o menor de antepasados fieles (Caro Baroja, 1985; 507).

Resultando así que la hidalguía y nobleza se heredan de padres a hijos. Pero la falta de limpieza, la impureza que inhabilita para muchos cargos y no menos privilegios, se hereda por los cuatro costados. Basta tener una abuela materna de origen converso, un bisabuelo paterno de morisco, de judío, o de otra «mala raza» o «casta», para pagar una culpa hereditariamente. Para sentir la llamada de la religión del antepasado «en cuarto» *(Ibíd.)*. En América se llegará a decir que «las creencias religiosas se maman con la leche de madres o nodrizas».

II. Negros «ladinos» en el Nuevo Mundo

El sociólogo peruano Roberto Mac-Lean y Estenós en su ensayo titulado *Negros en el Nuevo Mundo,* cita alguna de las inconsistentes hipótesis por las que, en base a unos pocos vocablos y mitos caribeños precolombinos, se supone que «los negros procedentes de Guinea habrían cruzado el Atlántico mucho antes de que lo hicieran las tres carabelas del inmortal navegante» (1948: 12-13). Añadiendo al final del mismo párrafo:

Se asegura también que Pietro Alonso, el piloto de «La Niña», era un negro.[7]

Esta última suposición nos parece a nosotros la más veraz y menos sorprendente. Primero, porque entre los miles de negros que residían en la Andalucía occidental en aquellos años de la empresa colombina, los había expertos en todas las artes y oficios de la época. Segundo, porque tras el descubrimiento de América figurarán negros en casi todas las empresas de conquista y nuevos descubrimientos, como enseguida veremos. En cuanto a la supuesta africanía del citado piloto Pietro Alonso, los textos que hemos consultado consignan entre la tripulación de «La Niña» a Vicente Yáñez Pinzón como su Capitán;

[6] Telesforo de Aranzandi: Etnología, Antropología filosófica y Sociología comparadas. *Madrid 1899, pp. 112-131.*
[7] *Vid.:* Negro Year Book, *1925-26.— Tuskogee Institute, 1925, p. 189.*

a Juan Niño como Maestre; y a Pedro Alonso Niño, Juan de Umbría y Sancho Ruiz como Pilotos[8], pero no dicen que el tal Pero (o Pietro) Alonso fuese negro. De serlo, en todo caso, se trataría de un negro *ladino*.

La palabra *ladino* es una transformación que equivale a *latino*, voz ésta que se aplicó originalmente en España a cuantos aprendían a hablar en latín con elegancia y propiedad. De ahí su posterior extensión a los que mostraban habilidad en cualquier oficio o asunto, así como los moros y extranjeros que podían comunicarse con desenvoltura en castellano (C. Esteban Deive 1980: cit., p. 35). Esclavos ladinos eran los importados de los mercados de Sevilla y Lisboa, los nacidos en Castilla o Portugal, o los residentes en esos reinos el tiempo necesario para aprender la lengua de sus amos (Ibid.).

La inmediata aparición del negro al lado de los europeos descubridores y conquistadores del Nuevo Mundo, ha sido causa de desconcierto en no pocos historiadores y ensayistas contemporáneos; al punto que los designan con un contradictorio nombre de *esclavos-conquistadores*[9], que peca de paradojal en su misma antinomía. Estos negros no son otros que los llamados «ladinos», que ya existían en la España precolombina (como ya dejáramos constancia en el capítulo anterior) y que al momento del Descubrimiento y conquista devinieron «aliados» o «auxiliares» de los castellanos que incursionaron en el Nuevo Mundo. En nuestra opinión, la relación de los *negros auxiliares* con los conquistadores hay que mirarla a través de los negros ladinos que en la España del siglo XV pasaban de 50.000 en un cálculo bastante conservador si consideramos la afirmación que Boxer da para Portugal, estimando que «alrededor de 150.000 esclavos negros fueron probablemente capturados por los portugueses entre 1450 y 1500». [10] De estos negros eran considerados *ladinos* los que, además de dominar la lengua española o portuguesa, abrazaban la religión católica y eran asimilados a la cultura peninsular. Adiestrados en la milicia, devienen aliados o auxiliares de los conquistadores al ser solicitados por estos en las capitulaciones que previamente subscriben con la Corona española.

A partir de entonces resulta muy difícil seguir el rastro de los negros ladinos en América. Los cronistas de la conquista prefirieron concentrarse en las hazañas de los castellanos, y por lo tanto es escasa o nula —si no anecdótica— la información que proporcionan sobre los negros. Los historiadores del siglo XIX, con el bostoniano William Hickling Prescott a la cabeza, son hispanófilos que no ocultan sus prejuicios antinegristas. Y en cuanto a los contemporáneos, su recalcitrante indigenismo les lleva a ver en el negro al más gratuito e incondicional sirviente de los castellanos, sin distinguir entre ladinos y esclavos o, lo que es peor, dilatando la presencia de los «negros aliados» mucho más allá de su corta historia, que en ningún caso pasó del siglo XVI.

Sabido es que la conquista del Perú se proyecta desde Panamá por los conquistadores Francisco Pizarro, Diego de Almagro y el cura Hernando de Luque, el 10 de marzo de 1526. Pero un año antes, en el primer viaje de exploración en que los hombres de Pizarro son repelidos por los indios en las costas del Darién, «fue un negro el que le salvó la vida a Diego de Almagro en la aventura de Pueblo Quemado, duramente ata-

[8] *P. de F.*
[9] *Mellafe 1964: 26.*
[10] *C.R. Boxer:* The Portuguese Seaborne Empire, *1415-1825, N.Y. 1969.*

cado por los indios que se defendían con bravura contra los invasores» (Mac-Lean y Estenós 1948: 17). Una flecha o un lanzazo le había vaciado un ojo a don Diego de Almagro en esa lucha con los indios.

A renglón seguido, dice el mismo autor:

> Uno de los trece inmortales de la Isla del Gallo fue también un negro, llevado posteriormente a Tumbes. (Ibid.)

Este pasaje previo a la conquista del Perú, por el que algunos ven en Pizarro a un nuevo Julio César atravesando el Rubicón, ha sido relatado por cronistas como Cieza —que consigna los nombres de trece conquistadores— y Jerez —quien dice que fueron dieciséis. Si hubo un negro entre ellos no debe haber sido tomado como protagonista; tal como en otros hechos memorables se ha ignorado la presencia de guías e intérpretes indios. Pero el hecho de que este mismo negro que estuviera con «los trece inmortales» fuera «llevado posteriormente a Tumbes», nos lo identifica con el ayudante del artillero Pedro de Candia, quien no sólo estuvo entre los trece de la Isla del Gallo (IX-1527) sino que fue uno de los tres primeros en pisar tierra de los Incas (1528):

> A la bahía de Tumbes llegó Pizarro en su segunda expedición y a su floreciente ciudad bajaron Alonso de Molina y un negro, primero, y el griego Pedro de Candia, después (J. Bromley 1935: 23).

Este negro que desembarca en Tumbes debe ser el mismo «africano asistente del maestro artillero (¿Pedro de Candia?) en la expedición de conquista de 1531, hombre tan respetado que mereció llevar el título de capitán, hasta que el amargo partidismo de las guerras civiles causó su muerte a manos de la facción de los Pizarro» [11]. Luego tenemos el caso de Juan Valiente, uno de los aproximadamente 150 negros que acompañaron a Diego de Almagro en su expedición a Chile en 1535. Valiente, un esclavo fugitivo de México, sobrevivió a la aventura chilena de Almagro y posteriormente se unió a la expedición de Pedro de Valdivia, yendo a Chile como soldado libre, con armas y caballos propios, y por sus servicios en la nueva colonia recibió una concesión de tierras y el privilegio de emplear trabajo de los indios. [12]

Caso notable este de los negros en la vida y obra del Adelantado Diego de Almagro. Al margen de los muchos que siempre figuraron bajo las tropas a su mando, cabe citar a la negra Margarita, que sirvió fielmente a Almagro en Panamá, lo acompañó durante la conquista del Perú y permaneció a su lado durante su encarcelamiento y hasta su ejecución. Lapso que bien podría abarcar desde 1520 a 1538. Agradecido, Almagro le concedió la libertad al morir. Como es sabido, Almagro fue vencido por Hernando Pizarro en la batalla de Las Salinas (26-IV-1538) y luego conducido a la ciudad del Cuzco, donde Hernando Pizarro, tras un proceso sumario, le hizo dar garrote vil (8-VII-1538), y el verdugo que ajustició a don Diego de Almagro, ¡fue un negro!...

La llamada «guerra de los encomenderos» prosiguió cuando el hijo de Almagro se alzó contra los Pizarro para vengar la muerte de su padre. Y en todo este ciclo de las

[11] *Roberto Levillier:* Documentos del Archivo de Indias, *Madrid, 1921-26, 2: 404-5.*

[12] *Rolando Mellafe:* La introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas, *Stgo. de Chile, 1959, pp. 42-50.*

llamadas «guerras civiles» hubo negros en ambos bandos. En la decisiva batalla de Chupas, por ejemplo, el derrotado ejército de Almagro el Mozo incluía alrededor de 1.000 negros; y en la batalla de Añaquito, contra el virrey Blasco Núñez de Vela (1546), el victorioso ejércio de Gonzalo Pizarro contaba con no menos de 600 auxiliares negros (Bowser 1977: 28). La última revuelta que atormentó al Perú durante ese período fue la encabezada por Francisco Hernández Girón (1553-1554), quien alzó bandera contra la Corona española. Desesperado por aumentar sus fuerzas facciosas, Girón hizo lo que hasta entonces nunca se había atrevido intentar comandante español alguno: ofreció la libertad a todos los esclavos que se le unieran y armó a sus seguidores negros para participar en la batalla:

> Despues adelante, siguiendo su tiranía, tuvo Francisco Hernández más de trescientos soldados etíopes, y, para más honrarlos y darles ánimo y atrevimiento, hizo dellos ejército formado. Dioles un Capitán general que yo conocí, que se decía maese Juan; era lindísimo oficial de carpintería; fue esclavo de Antonio Altamirano... Sin los oficiales mayores, les nombró capitanes, y les mandó que nombrasen alfereces y sargentos y cabos de escuadra, pífanos y atambores, y que hiciesen banderas, todo lo cual hicieron los negros muy cumplidamente; y de los (negros) del campo del Rey se huyeron muchos al tirano, viendo a sus parientes tan honrados como los traía Francisco Hernández, y fueron contra sus amos en toda la guerra (Garcilaso 1962: 1015-6).

Los negros se portaron muy bien en la batalla. La Corona, por su parte, empleó a africanos en los preparativos militares para suprimir la rebelión, y muchos de sus partidarios llevaron sus negros como ayudantes a lo que fue una victoria: la de Pucará, en 8 de octubre de 1554.

Terminada la conquista de América y consolidados los virreinatos de Nueva España (México) y Nueva Castilla (Perú), el negro ladino participará al lado de los navegantes españoles en el descubrimiento de Oceanía. Los debe haber llevado el Adelantado Alvaro de Mendaña en su primera expedición que partiera del Callao (Perú) en 1568, explorando las Islas Salomón, bautizando algunas islas del archipiélago con nombres españoles, como es el caso de Guadalcanal. De vuelta a Madrid, Mendaña celebra capitulaciones con el Rey, comprometiéndose a conquistar y poblar las islas del Mar del Sur, recibiendo en cambio títulos, privilegios y autorización para llevar consigo:

> «...ochenta esclavos negros, la tercera parte hembras».
> (**A. Townsend Ezcurra** 1963: 2).

Pero de vuelta a Lima la administración virreinal le pondrá trabas y recién, en abril de 1595 podrá zarpar del Callao en cuatro navíos bien aparejados, haciendo escala al mes siguiente en la costa norte del Perú para reclutar expedicionarios en ese emporio negrero que era la entonces Villa de Santiago de Miraflores de Saña. Sañeros y trujillanos, sumados a los españoles y limeños que venían de la Ciudad de los Reyes (Lima) completaron la expedición de Mendaña con un total de 368 personas.

Otro tanto ocurriría diez años más tarde con la expedición del portugués navegante Fernández de Quiróz, que, con mayor fortuna que el Adelantado Mendaña, emprendió viaje el 21 de diciembre de 1605, partiendo al mando de dos galeones y un patache, cargados de frutas y animales del Perú a la colonización de la *Terra Australis Incognita.* A 1.700 leguas de Lima, cuando encontró una isla grande y fértil, decidió fundar, el 14 de mayo de 1606, la capital de su *Australia;* la llamó Nueva Jerusalén y,

rodilla en tierra, tomó posesión de «Australia del Espíritu Santo» en nombre del Rey, del Papa y de los Franciscanos del Perú».

Tanto en la expedición de Mendaña como en la que luego comandara Quiroz, en todas ellas «el aporte peruano fue decisivo y no faltaron en sus barcos representantes de la naciente heterogeneidad racial típica del país: indios, negros y, desde luego, peninsulares y criollos» (A. Townsend Ezcurra 1963: 2). Como expresión de una patria incipiente, la crónica de estos viajes los llama a todos «la brava gente peruana». Gente del Perú, hija de la tierra o hecha a su suelo, será la primera que aviste las costas de Australia o llegue a Polinesia en época histórica.

Pero si alguien por antojo pretendiera buscar al *negro ladino* ya no como asimilado a la cultura hispana sino en su acepción originaria de *latino*, como heredero de esa cultura mediterránea, creadora de artes y dominadora de ciencias, que se distinguía por «hablar el latín con elegancia y propiedad»; grandes sorpresas se llevaría el antojadizo pesquizador por los numerosos negros que alcanzaron ese alto nivel académico a lo largo y ancho de América. Caro ejemplo de lo antedicho fue el notable galeno y fecundo polígrafo, José Manuel Valdés; penúltimo protomédico. [13]

Aunque José Manuel Valdés (Lima 1767-1843) sobresalía en su época como médico de alta ciencia, investigador, ensayista y poeta místico, su mérito científico no bastó, sin embargo, para que la Universidad Mayor de San Marcos de Lima lo acogiese en su seno. Preciso le fue recurrir a Madrid solicitando al Rey de España la licencia que en su patria, el Perú, se le negaba por ser *hombre de color.* El Rey, después de serias investigaciones, concediόle en justicia la apetecida licencia. «El Dr. Valdés fue pues el *primer hombre de color,* graduado en Lima. Algo más tarde, alcanzaron igual honor hombres de más oscuros mérito y color» (Fuentes 1867: 47). Incorporado a la docencia, regentó la cátedra de Clínica Externa (1811) y fungió como examinador de Cirugía; y luego, catedrático de Vísperas de Medicina (1827) y de Patología (hasta 1835). Miembro de la Real Academia de Medicina de Madrid (1816), y de la Sociedad Patriótica (1822), condecorado con la Orden del Sol (1822); protomédico general de la República (1836); y director del Colegio de Medicina (1840). Entre los principales estudios de su especialidad, Valdés nos ha dejado: *Disertación quirúrgica sobre el chancro uterino* (1801), elogio de la cirugía (1806) desarrollado en su tesis; *Memoria sobre las enfermedades que se padecieron en Lima en el año 1821* (1827); *Memoria sobre la disentería* (1835); *Relación del estado actual del arte obstétrico* (1836) y *Memoria sobre el cólera morbo* (1838).

Y entre las obras literarias del polifacético José Manuel Valdés citaremos: *Poesías sagradas* (1818); *Salterio peruano o paráfrasis de los 150 salmos de David* (1833), y *Vida admirable del bienaventurado fray Martín de Porres* (1840). (A. Tauro 1967: t. III, 320-1).

[13] *El antiguo protomedicato peruano, que experimentó diversas modificaciones desde el año de 1570, en que se mandó erigir, fue convertido por Supremo Decreto de 9 septiembre de 1856 en Facultad de Medicina (de la Universidad de Lima), presidida por un decano y por los profesores de la Escuela de Medicina... «El último protomédico y primer decano de la facultad fue el eminente ciudadano Don Cayetano Heredia. Jamás hombre alguno se entregó con más abnegación al cultivo y adelantamiento de su profesión» (M. A. Fuentes 1867: 47).*

III. El tráfico negrero

De Africa llegó mi agüela
vestida con caracole;
la trajeron lo'epañole
en un barco carabela.
La marcaron con candela:
la carimba fue su cruz.
Y en América del Sur,
al golpe de sus dolores,
dieron los negros tambores
ritmos de la esclavitud...

N.S.C.

En el año de 1505 se producen azúcares en La Española. Sobre el tema de la introducción sacarífera en el Nuevo Mundo ha habido larga controversia en cuanto a nombre y fechas. Por ello recurrimos a don Fernando Ortiz, que en su socorrida obra «Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar» ofrece como probable una cronología de los primeros azúcares en América, que es la que sigue:

1493 (en diciembre): Introducción y siembras de raíces de caña de azúcar en La Española. Por **Cristóbal Colón.**

1501 (aproximadamente): Se da el primer cañaveral. Por **Pedro de Atienza.**

1506 (o el año antes): Se producen los primeros azúcares. Por **Miguel Ballester** o por **Aguilón** o **Aguiló.**

1515 (o antes): La primera zafra del primer trapiche. Por **Gonzalo de Velosa.**

1516: La implantación del primer ingenio. Por **Gonzalo de Velosa** y los hermanos **Francisco** y **Cristóbal Tapia.**

Finalmente, en 1518, el Rey Carlos I otorga *licencia* gratuita en Zaragoza a su paisano flamenco, el gobernador de Brea, para introducir 4.000 negros en las Indias Occidentales. Diez años más tarde, en 1528, el emperador concederá el primer *asiento* de negros a los alemanes Enrique Ehinger y Jerónimo Sayller.

Hasta aquí, aunque en forma embrionaria, tenemos ya los tres elementos fundamentales del proceso que nos ocupa, a saber: la *licencia* y el *asiento,* la *factoría* y la *plantación.* Vale decir: el negro como base de transacciones monopólicas tricontinentales de la trata; la «cargazón» del barco negrero como mercancía humana transatlántica; y la «negrada» como fuerza de trabajo esclavo en la dotación del ingenio y en las plantaciones de caña, cacao, café, tabaco y algodón del Nuevo Mundo. (Ya para 1516, fray Tomás Berlanga había introducido en la Española, desde las Canarias, el llamado plátano guineo o de Guinea).

Licencia era la autorización real o contrato entre el Rey y los particulares. Simple permiso concedido por el soberano —a veces por capitulaciones— para la introducción de uno o más esclavos en el Nuevo Mundo. Por Real Cédula de 22 de julio de 1513 se hace necesaria la obtención de licencia, medida fiscal que grava en dos ducados por cabeza y siete reales por derecho de exportación o almojarifazgo. Estas nuevas licencias —como las gratuitas de años anteriores— permitían embarcar en Sevilla esclavos blancos y negros, cristianos.

Asiento era un contrato de derecho público para un particular o Compañía, que substituía al gobierno de la metrópoli en el tráfico negrero a sus colonias, con monopolio en lugares determinados para la carga y descarga, adquisición, transporte y venta de las «piezas de ébano».

Asiento y Licencia constituyen la historia de la Trata, del siglo XVI al XVIII. *Grosso modo,* se establece la siguiente clasificación del tráfico negrero en general:

a) Período de las Licencias: 1493-1595.

b) Período de los Asientos: 1595-1789.

c) Período de la Libertad de Tráfico: 1789-1812 (Carvalho Neto 1965: 257.

Símbolo del incial monopolio comercial entre España y las Indias Occidentales fue la Casa de Contratación de Sevilla, instaurada por orden de los Reyes Católicos en 20 de enero de 1503 por el incremento comercial, para

> que se estableciese en Sevilla una casa para la contratación de Indias, de las costas de Berbería y de las islas Canarias (...) por la cual habían de pasar cuantas mercaderías se enviasen a los países mencionados, y recibir todo lo que de ellos viniese a Castilla, interviniendo en la venta de lo que era de venderse. Correspondíale también el despacho de las naves para traficar o descubrir, y el reconocimiento de los pasajeros y descubridores. (Saco 1982: 462-3).

Todavía el Gobierno no había concedido a particulares ni a compañías el privilegio exclusivo de hacer el comercio de negros. Permitida era a los castellanos su introducción en América, previa licencia real, pero es que entre los extranjeros se consideraba a los mismos españoles que no eran súbditos de Castilla, dominio de la Reina Isabel mas no de su esposo Fernando de Aragón, pues cada monarca era soberano exclusivo en sus Estados respectivos. (Conviene aquí recordar que en la España del descubrimiento, el Reino de Aragón también involucraba la Provincia de Cataluña, el reino insular de Mallorca y el reino de Valencia. Todo el resto —con excepción de los reinos de Navarra y Granada— lo constituía el Reino de Castilla y León.) Así pues, realizado el descubrimiento del Nuevo Mundo con el Tesoro de Castilla, sólo los castellanos tuvieron derecho a traficar con él. Aunque, en realidad, los atributos y privilegios conferidos a la Casa de Contratacíñ de Sevilla hicieron que este fuera un «monopolio jurídicamente castellano, pero físicamente andaluz». (García-González 1980: 139).

Estas prohibiciones empezaron a modificarse desde 1539, pues la Real Provisión de don Carlos y doña Juana su madre, en 28 de julio de aquel año, permitieron a todos sus súbditos del imperio español, además de los castellanos, el pasar a las Indias, pudiendo permanecer y comerciar en ellas. Puede decirse que el monopolio de la Casa de Contratación de Sevilla, así como el de la Universidad de Mercaderes de Sevilla, termina abriéndose a todos los súbditos del imperio español por Ley de Felipe II dictada en 1595, la cual dice;

> Declaramos por extranjeros de los Reinos de las Indias y de sus costas, á los que no fueren naturales de estos nuestros Reinos de Castilla, León, Aragón, Valencia, Cataluña y Navarra, y los de las islas de Mallorca, y Menorca, por ser de la corona de Aragón. (Saco 1982: 478).

En realidad, la Corona de Castilla no disponía del capital ni de la experiencia para acometer semejante empresa. El comercio de Indias se dejó, pues, en manos de las em-

presas privadas y la Casa se constituyó en un organismo de control y no en una organización dedicada al comercio. (García-González 1980: 149).

En 1580 Felipe II une las coronas de España y Portugal, y comienza el período de los asientos portugueses a la vez que se limitan las licencias. Portugal negrero empieza a decaer desde 1599 hasta 1640, fecha en que termina la Unión Ibérica, coincidente al cese de la concesión de Angel y Souza, otorgada por Carlos V. Pero aún los portugueses retendrán hasta 1701 aquella primera licencia de 1518 —del Emperador a sus paisanos flamencos y que tras sucesivas reventas termina en manos de Portugal. En 1649 finaliza el monopolio de las compañías holandesas y Portugal vuelve al dominio de la trata entre 1696-1703.

Los holandeses tenían hegemonía en la trata durante 1640-1692, aunque desde mucho antes venían contrabandeando esclavos. En 1682 fundan la Compañía de las Indias Occidentales de Amsterdam, descargando sus «cargazones» en los puertos de Cartagena de Indias, Portobelo, La Habana, Veracruz y Campeche. Al finalizar el siglo XVII los holandeses estaban instalados en todas partes como tratantes de esclavos; estableciendo su centro de operaciones en San Jorge de Mina. No siempre traían su cargametno humano de Africa, pues solían extraer las «piezas» de Curaçao y Jamaica.

Francia entra a tallar en la trata negrera con su Real Compañía Francesa de Guinea (1701), pero por no poseer factorías en la llamada «Costa de los Esclavos» debe recurrir a las de Inglaterra y Holanda.

El tráfico de los negreros ingleses no empieza a prosperar hasta 1672, año en que se constituye la *Royal African Company,* creada bajo la protección de la corona. Pero es a partir del Tratado de Utrech (1713) entre España, Inglaterra, Francia y Holanda, cuando por cláusula secreta y previa al mismo, España e Inglaterra firman el «Tratado de Asiento de Negros», eliminando a Francia de la competencia. Inglaterra monopoliza el tráfico negrero con la *South Sea Company* (Compañía del Mar del Sur) unida luego a la *Royal African Company,* obteniendo un control efectivo sobre las costas africanas, desde Gambia hasta el Congo. El citado asiento concedió a los ingleses el Privilegio para introducir en 30 años 144.000 *piezas de india* a razón de 4.800 anuales y utilizando todos los puertos hispanos, desde Veracruz a Buenos Aires y aun los del Pacífico, desde Acapulco a Valparaíso. El asiento monopólico se rompe en 1750, año en que empieza el declive de la Real Compañía Africana londinense y surgen los armadores de Liverpool, que ya para 1764 tienen setenta y cuatro buques negreros navegando hacia Africa.

La implantación del libre comercio de esclavos (1789) tiene que ver con los efectos desastrosos que para España supuso el tratado de Utrech, conduciéndola a una serie de conflictos con Inglaterra, en 1740 y 1762. Esta última guerra, durante la cual los ingleses invaden La Habana (1763), convence a España de los beneficios del libre comercio. Por otra parte los hacendados cubanos se quejaban, protestando contra el sistema monopolista que les traía esclavos malos, enfermos, defectuosos y muy caros y escasos; instando al gobierno de Madrid en pro de la libertad de la trata. Sus gestiones triunfaron, pues por Real Cédula de 28 de febrero de 1789 se permitió a españoles y extranjeros introducir negros en las Indias por los puertos de Santo Domingo, Puerto Cabello, San Juan de Puerto Rico y La Habana. Los negros habían de ser de razas dóciles y una

tercera parte de cada cargamento la conformarían mujeres, esto último con la idea de fomentar la reproducción de los esclavos, sin necesidad de la trata de importación. (Ortiz 1975: 98-99).

Ya en 1778 España había adquirido algunos puertos africanos para el comercio negrero. Así, en 1792, procedente de la costa de Guinea llega a La Habana el bergantín español «Cometa» con 227 negros en sus bodegas, siendo su capitán Antonio de la Porte en este primer buque español que usara de la Real Gracia, o sea de la libertad de Trata.

Hacia fines del siglo XVIII, la suma de esclavos exportados del Africa occidental en buques de todas las naciones involucradas en el tráfico negrero, alcanzó una cifra media de 100.000 por año, y de esta sangría en la población indígena correspondía la mitad a Inglaterra, principalmente a Liverpool. No se sabrá nunca con exactitud el número de negros esclavizados en el Nuevo Mundo. La *Enciclopedia católica* evalúa ese número en doce millones (J.L. Franco 1975: 82). Algunos africanistas estiman que durante los tres siglos que duró la trata, 16 millones de seres fueron vendidos a las Indias Occidentales y otros 14 millones de negros tuvieron como destino las Indias Orientales. Este total de 30 millones bien podría ser duplicado y hasta triplicado si consideramos que los cazadores de africanos primero incendiaban la aldea para capturar a los jóvenes aptos, muriendo incinerada la mitad de la población, compuesta por niños y ancianos o enfermos y lisiados. Luego venía la larga marcha hacia las factorías de la costa, con la cuerda de negros atados por parejas en una especie de yugo, y a golpe de látigo, el que cayera extenuado en el camino arrastraba al compañero a una segura muerte en plena selva, devorados por las fieras.

Al llegar a las factorías de la costa, se les amontonaba en los barracones donde los corredores venían a examinarlos. Día y noche millares de seres humanos permanecían apretujados en esos *agujeros de pobredumbre* (J.L. Franco 1975: 94), donde la pestilencia desvanecía a los europeos al cabo de un cuarto de hora. En cuanto a los africanos, caían aniquilados por las plagas y enfermedades. En esos barracones, la mortalidad superaba el 20%. En la costa, en espera de completar la «cargazón» del navío negrero tras sesenta u ochenta días de penosa caminata, continuaban los castigos por intentos de sublevaciones, por no hablar de los casos de suicidio que seguían diezmando la negrada sobreviviente.

Finalmente y ya embarcados en los navíos negreros, se encerraba a los esclavos en la cala, en galeras, uno encima de otros. Especialmente construidos por los armadores de Liverpool —con financiación de los banqueros de Bristol— el barco negro tenía cuatro o cinco cubiertas, en cuyos entrepuentes se hacía la estiva del cargamento humano: cada cual ocupaba un espacio de 4 ó 5 pies de largo por 2 ó 3 de ancho, de manera que no podían ni estirar las piernas ni sentarse. En tal posición permanecían durante todo el viaje, y se levantaban sólo una vez al día para hacer algún ejercicio sobre la cubierta, donde se les obligaba a bailar; ocasión que algunos aprovechaban para saltar por la borda, lanzando gritos de triunfo en el momento de fugaz libertad que mediaba entre abandonar el navío para desaparecer entre las olas; los demás continuaban su tarea de ayudar a los marinos a vaciar las inmundicias acumuladas. La proximidad de tan numerosos seres humanos desnudos, sus carnes ulceradas, el aire fétido, la disentería,

la acumulación de inmundicias, hacían de estos lugares un infierno. Algún escritor de la época describió al barco negro como «el maś reducido espacio donde se comete la mayor cantidad de crímenes en todo nuestro planeta».

IV. La interlingua de los negreros

Siendo el tráfico negrero una actividad comercial que involucró a tres continentes (europeos los negreros, africanos los negros y americano el mercado esclavista), fue necesario desde su inicio crear una «interlingua» que permitiera la comunicación entre los capitanes esclavistas, los cazadores de negros y los reyezuelos africanos que en las continuas luchas intertribales trocaban sus prisioneros por los «paquetes» de mercancías (armas, aguardiente, baratijas, telas y barras de hierro) en las «factorías» portuguesas, holandesas, inglesas y francesas que jalonaban las costas del Africa occidental y meridional.

Y siendo Portugal el primer país en bordear las costas africanas desde el Atlántico al Indico (1444-1488), obviamente, al iniciarse la trata, monopolizaría el comercio de seres humanos durante los primeros cien años. Al margen de tan triste privilegio, cupo a los portugueses haber sentado las bases de la teminología negrera, desarrollando luego el *pidgin* lusoafricano, matriz de las lenguas criollas en el Nuevo Mundo. Pero en la breve relación que nos ofrecen Mannix & Cowley (1970: 38) y que ellos dan como jerga esclavista lusitana, se advierten ya angloafricanismos:

> Algunos de los términos comunes eran: *palaver* (para cualquier tipo de discusión, negociación o disputa), *cabocer* (un cabecilla u oficial, del portugués *cabociero), pickaninny* (de *pequenino,* muy pequeño), *fetish* (de feitiço, encanto o brujería), *barracoon* (posiblemente del español), *customs* (ritos nativos), *panyaring* (secuestro o rapto), *dash* (dádiva o soborno), y *bozal* (adjetivo aplicado a los esclavos recién llegados de Africa: negros bozales). Al final del siglo XVI, sin embargo, los portugueses no tenían ya el poderío militar necesario para defender sus palabras.

Resulta intersante en el breve listado de Mannix & Cowley constatar algunos giros semánticos, como el caso del vocablo portugués *pequenino* (muy pequeño), al dar origen al angloafricanismo *pickaninny* (negrito).

Según el citado trabajo de Mannix... (1970:43), los capitanes esclavistas no deseaban permanecer en la costa africana más tiempo que el absolutamente necesario. Sus ganancias dependían de la rapidez con la que consiguiesen cargar sus barcos y zarpar a toda vela hacia las Indias occidentales, antes que su apretujado cargamento humano pereciese. Además, y como apunta José Luciano Franco (1975: 90), las negociaciones para adquirir esclavos no se hacían directamente entre el comprador blanco y el propietario indígena. Entre ambos se interponían los corredores de *esclavos.* Los había de dos catagorías: negros («mafucos») como intermediarios por los cazadores y reyezuelos del país; y blancos o mulatos, como agentes de las grandes compañías negreras; de ahí que a éstos se les llamase *factores,* siguiendo la costumbre europea de llamar «factores» a los representantes de las grandes empresas. Y con este intermediario se inicia la interlingua negrera, porque en vez de «factor» se le rebautiza *mongo.*

Mongos, tal el nombre genérico de los blancos negreros que dominaban las factorías permanentes de la costa africana, ocupándose además del trueque de todos los productos indígenas, tales como pieles, aceite de coco, cera, marfil, oro, etc., por tejidos, ar-

mas, alcohol, pólvora —procedentes de Europa— y cuanto era posible cambiar con los naturales mediante grandes utilidades. Procuraban los *mongos* acumular en los sitios donde habitaban todo aquello que les hiciera agradable y fácil la vida, para ellos y sus invitados (Franco 1975: 92). Entre los *mongos* de triste celebridad se cuentan el legendario Pedro Blanco —español, nacido en Málaga— y su compinche Félix de Souza, alias «Mongo Cha-Chá»; ambos fueron rivales del francés Teodoro Canot.

Quibanda era la vivienda fortificada que los *mongos* construían en el punto más elevado y mejor situado del lugar escogido para la trata, a manera de castillo destinado a residencia del amo y sus auxiliares; y que servía además para las desvergonzadas orgías de las que eran forzadas protagonistas las esclavas más bellas, reservadas para disfrute de los negreros lascivos, borrachos y ladrones (Franco 1975: 92). Con las reservas sobre la veracidad histórica que merece una obra literaria, transcribimos la descripción que Novas Calvo da sobre la *quibanda* y el serrallo del mongo Pedro Blanco en su africano reducto de Gallinas:

> un amplio edificio chato, formado por una herradura de veinte habitaciones, apretadas en torno a un patio central. En el centro estaba la habitación de la guardiana... Los eunucos tenían una casa al fondo y dependían de la guardiana... Pedro selló un tratado de amistad con cada uno de los grandes jefes de la región del Vey, con la admisión de sus hijas en el harén. Pedro dio a las hijas de los reyes enemigos la categoría de favoritas. Los eununcos los compró a una goleta de Mozambique, que los compraba a los árabes de Zanzíbar, donde tenían grandes depósitos de ellos, cazados en la selva y castrados (1973: 217-8).

En rededor de la *quibanda* se encontraban los inmundos *barracones* donde se encerraba a los cautivos en espera de los barcos que habrían de conducirlos a su esclavitud en América. Y al lado de los *barracones* había un reducto fortificado, donde se almacenaban las reservas de agua, arroz y otros víveres, municiones y leña en cantidades suficiente para sostener un sitio de varios días, si fuera necesario. Parte de este almacén lo ocupaba la *malanga* («Okoku. Ikoko. Ewe Kokó. Marabado»). Malanga blanca *(Xanthosoma sagittifolium)* y malanga amarilla fueron el alimiento básico de la *cargazón* durante la penosa travesía del Atlántico en el barco negrero. Este producto africano, parecido al «ñame» y también llamado *guagüí,* además de ser un buen alimento nutritivo, sano y agradable, «tiene la ventaja de poderse conservar por largo tiempo» (Díaz Fabelo 1960: 109-110). Alguien ha dicho con certeza que «sin la *malanga* no habría sido posible la travesía de 40 millones de africanos hacia América en los barcos negreros».

Mafucos, en la interlingua negrera, era el nombre que recibían los *corredores de esclavos* en las factorías de las costas africanas. Ya hemos dicho líneas atrás que estos intermediarios, de ser blancos, eran llamados «factores» y más comúnmente «mongos». Pero siendo negros se les llamaba *mafucos.* Los *mafucos* debían dominar las lenguas de las diferentes etnias cazadoras de negros, como los *susu* (Guinea), los *vais* (Sierra Leona), los *ashanti* (Ghana) y los dahomeyanos. Los *vais* se negaron durante mucho tiempo al tráfico esclavista. Los *mandingo* llevaban cautivos desde el Níger a las costas del Golfo de Guinea. Pera además de dominar las lenguas nativas, los *mafucos* conocían lo suficiente de lenguas europeas para poder hablar con un inglés, portugués, francés y español. Su orgullo de políglotas les llevaba a cambiar sus nombres nativos y adoptar fantásticos apodos en lengua inglesa, llamándose «Chelin», «Foque», «Tom Bartman», etc.

No se puede imputar a mongos y mafucos la implantación de la esclavitud en una Africa negra que ya tenía imperios y ejércitos, clases sociales y legislación. La esclavitud no era, ciertamente, ni nueva ni rara en los pueblos africanos. Los prisioneras de guerra, los reos de homicidio, robo, hechicería, adulterio o deudas, caían generalmente en servidumbre. El hambre, provocado por las sequías, obligaba a tribus enteras a venderse como esclavos. Tales pueden haber sido las causas primeras de la esclavitud negroafricana. Pero esta esclavitud era casi nominal; con excepción de los reinos Dahomey y Ashanti. La diferencia social y económica entre el esclavo y el libre era muy tenue; como puede advertirse en las relaciones de todos los viajeros de épocas anteriores a la trata. Precisamente, fue la trata lo que convirtió en temible y monstruosa a la esclavitud.

La guerra en busca de un botín viviente de prisioneros para los tratantes de esclavos se hizo normal en Africa, y no pocas veces llegaron a los mercados del Nuevo Mundo personajes africanos, atados por unas mismas cadenas a sus antiguos servidores. Las *razzias* o cacerías de hombres surtían los barracones de los negreros en la costa, y los reyezuelos del litoral, por sus propias fuerzas o ayudados por los mismos mercaderes de carne humana, se hicieron intermediarios de la mercancía abominable entre los buques de la trata y los pueblos del interior (Ortiz 1975: 118).

La obra genocida de los cazadores de esclavos es descrita por viajeros y escritores con abundancia de detalles, pero todos coinciden en la crueldad de los métodos empleados y en la gratuita crueldad de estos sádicos cazadores de seres humanos. «Se ataca una aldea pacífica durante la noche y, si es necesario, para aumentar la confusión y facilitar el éxito, se la incendia; los desdichados habitantes así sorprendidos, huyen desnudos para librarse del fuego... Capturados y reducidos selectivamente a muchas leguas de la costa, se les forma en largas caravanas para emprender la dura marcha hacia las factorías costeras. Generalmente se procura impedir la fuga de los cautivos uniendo por un mismo cepo la pierna derecha de uno con la izquierda de otro. Durante la noche todavía se refuerza la seguridad por unos grilletes en las manos y otra cadena de hierro por el cuello». Con frecuencia el modo de asegurar precautoriamente a los esclavos, era el siguiente: a cada uno se le ataba por el cuello a una horquilla de palo, cuyo extremo se ata a su vez a la horquilla del que va detrás, y así sucesivamente. La fuga en masa resulta imposible. Igualmente penoso era el transporte de esclavos por los ríos africanos: tendidos al fondo de las canoas, atados de pies y manos bajo lluvias torrenciales que llenaban de agua las frágiles embarcaciones. En marcha bajo el sol ecuatorial cubrían centenares de millas bajo sufrimientos indecibles. Los esqueletos insepultos jalonaban las rutas de esas caravanas del dolor hacia la costa. Faltos de agua y alimentos, la mortalidad de los esclavos en esta marcha forzada ascendía a cinco dozavos de la totalidad (Ortiz 1975: 121). Llegados a las factorías costeras, aquí entraban a tallar los capitanes negreros y los *forbantes*.

Forbantes (del francés *forban:* pirata), se les llamaba a los capitanes esclavistas que traficaban cladnestinamente por no tener trato ni contrato con las compañías negreras que operaban en la zona bajo licencia a asiento otorgado por la metrópoli colonial. El más célebre de los *forbantes* fue el francés Jacobo Sores, del siglo XVI.

John Hawkins, hijo de un rico armador de Plymouth, inicia el comercio negrero inglés entre 1562 y 1569. En 1562, con su navío «Jesús», roba en las costas de Africa un lote de esclavos que cambia a los colonos españoles de Santo Domingo por oro, azúcar

y cueros (Franco 1980: 15). De esta piratesca manera y a espaldas de la Casa de Contratación de Sevilla, Hawkins también inicia el comercio *intérlope* inglés en el Caribe.

Francis Drake inicia su vida aventurera en 1567 como traficante de esclavos en el comercio clandestino, asociado a su tío John Hawkins con quien navegó a lo largo de las costas del Caribe en busca de mercado para su cargamento humano. Las autoridades de Río Hacha le negaron la entrada al puerto, pero Hawkins se impuso con sus cañones y vendió allí —a sus propios enemigos— las últimas *piezas* de su *stock*.

Es difícil trazar una línea divisoria entre el comercia legal y el comercio clandestino de esclavos; o lo que es igual, entre capitanes negreros y forbantes. El más famoso capitán negrero del siglo XVIII parece haber sido John Newton, y también el más lujurioso y maledicente; ello hasta 1764, en que renunció a la mar y se hizo pastor, convirtiéndose en el Reverendo John Newton. Tampoco resulta fácil una sociología de los traficantes europeos;

> En una época hasta los reyes y reinas y los grandes marinos fueron negreros. Después fue ocupación de grandes mercaderes. Más tarde fue negocio de piratas y contrabandistas.
> El *negrero*, como el *filibustero*, el *bucanero* y el *raquero*, son tipos aún no estudiados, que dan temas muy curiosos para la incipiente criminología tropical (Ortiz 1975: 159, cit. 13).

Así pues, la *interlingua* (o «nuevo código») creada por los negreros cuando toda Europa vendía carne humana, fue desarrollada en las Américas por las mismas víctimas de la Trata, pero como una forma de organizarse en su lucha por la libertad y alzarse: de la plantación al *palenque*, del ingenio al monte, del *barracón* al *cumbe*, de la *senzala* al *quilombo*. Así nacieron las lenguas criollas: el *creole*, el *papiamento*, el *patois*, el *saramaccan* (que engloba los «bush dialects» o dialectos del monte).

El lingüista guyanés Richard Allsopp (1977: 131) afirma que fue Navarro Tomás quien, estudiando el *papiamento* curozaleño, llegó a la feliz y razonable conclusión de que «este idioma tuvo su origen en el *pidgin* portugués de la costa de Africa occidental en los tiempos de la trata de negros». Y aunque la primogenitura de los idiomas criollos del Nuevo Mundo aún es tema de controversias, en opinión de Richard Allsopp:

> ningún teórico digno de crédito niega hoy en día un grado notable de influencia de Africa occidental en tales idiomas criollos negroamericanos (1977: 133-4).

Pero así como el *pidgin*, surgido en las costas africanas, fue la lengua vehicular que permitió la comunicación mercantil entre el factor *(mongo)* y los cazadores de negros *(mafucos)*, por un lado; y de ese mismo intermediario y los capitanes negreros *(forbantes)*, para finiquitar la venta de esclavos en la factoría; ya en las plantaciones del Nuevo Mundo tuvo que surgir forzosamente una nueva *interlingua* negrera que permitiera al *mayoral* impartir las órdenes de trabajo a una *dotación* de esclavos, además de bozal, plurilingüe y pluricultural, por provenir de los más disímiles puntos del Africa negra.

Si en la relación mercantil (con el Negro como producto), el intermediario fue el ya citado *mongo*; en esta relación laboral (con el Negro como fuerza de trabajo), el intermediario fue el *mayoral*. Don Fernando Ortiz ha hecho un buen retrato de la figura del *mayoral*: «Entre el amo, interesado en la conservación del esclavo a la par que en la producción de la mayor cantidad de trabajo, se interponía en las plantaciones la repugnante figura del *mayoral*, flagelando con su látigo los bronceados dorsos de las do-

taciones, ya para exigirles jornadas de trabajo que duraban dieciséis horas, ya para dirimir disputas y apagar rencillas con argumentos contundentes, y en uno u otro caso para satisfacer las exigencias de sus brutales impulsos.

V. El negro bozal

Yoruba soy,
cantando voy,
llorando estoy,
y cuando no soy yoruba,
soy congo, mandinga, carabalí...

(Nicolás Guillén)

El término *bozal* —por oposición al de «ladino» en lo idiomático y al de «criollo» en la autoctonía— nace con el tráfico negrero, porque el inicuo negocio precisaba clasificar la mercadería humana para su expeditiva comercialización.

Bozal era el negro arrancado de su Africa natal y llevado a América sin haber aprendido la lengua del colono esclavista; como ocurrió a partir del siglo XVII, cuando el auge del tráfico, potenciado por la elevada demanda del mercado, eliminó el obligado trámite de cristianizar y «landinizar» a los bozales en la metrópoli antes de ser vendidos en el Nuevo Mundo. Ahora, en las mismas «factorías» de la costa africana, un sacerdote «bautizará» colectivamente la «cargazón» de la flota negrera a punto de zarpar hacia la otra orilla del Atlántico. Ya en su nuevo destino, será menester enseñarlos a entender las órdenes que normarán su trabajo en la ciudad. Pero si el destino de los *bozales* es el campo, pasarán a la tutela del temible *mayoral,* cuyo lenguaje cotidiano es la voz del látigo.

En su forma de aumentativo, el término «bozal» se convertía en *bozalón* y se aplicaba al esclavo muy torpe o desmañado. A todos los negros nacidos en Africa —bozales o ladinos— se les llamaba genéricamente negros *de nación* por provenir de una nación africana específica (nación yorubá, nación congo, nación achanti) en contraposición a los negros *criollos,* nacidos en el Nuevo Mundo.

La terminología del tráfico negrero daba el nombre genérico de «pieza» a cada unidad de la «cargazón». Eufemísticamente se decía también «pieza de ébano». Pero llegado a su destino el barco negrero y desembarcado el cargamento humano, se hacía una selección del *stock* atendiendo a la edad, salud y contextura de cada *pieza* con ajuste al baremo siguiente:

Muleque.— Bozal de 6 a 14 años de edad.
Mulecón.— Bozal de 14 a 18 años de edad.
Pieza de Indias.— Bozal sano, fuerte y alto; de 18 a 35 años de edad.
Matungo.— Negro anciano, de 60 ó más años.

La venta de un *negro matungo* en el mercado de esclavos, era cosa más que improbable por su bajo rendimiento laboral. Pero si un *mulecón* llegaba a *matungo* trabajando en la plantación o en el ingenio azucarero (cosa más improbable aún, pues el promedio de vida en la *negrada* era inferior a los siete años, mejor dicho: siete zafras), entonces

se le destinaba a «guardiero» (guardián) los años que le restaban hasta la llegada de esa muerte liberadora, que —según la filosofía africana— lo devolvería a su Africa natal.

Estigma de todo *bozal* era la *carimba,* marca de esclavitud hecha con hierro candente sobre el cuerpo del esclavo. El negro podía ser *herrado* en la misma factoría de la costa africana con la marca de la Compañía negrera; pero lo usual era que se le *carimbara* en América, tras ser vendido en el mercado de esclavos; entonces se le aplicaba el hierro distintivo de la propiedad de su flamante amo. Por último, se daban casos en que la marca se aplicara en el propio ingenio azucarero.

Según don Fernando Ortiz (1975: 164-5), la *carimba* consistía en una planchuela de hierro retorcido de modo que formara una cifra, letra o signo, a la cual se unía un mango con el extremo para la empuñadura hecho de madera. Para marcar a un negro se calentaba el hierro sin dejarlo enrojecer, se frotaba la parte del cuerpo donde se debía estampar la señal, generalmente el hombro izquierdo, con un poco de sebo o de grasa, se ponía encima un papel aceitado y se aplicaba el hierro lo más ligeramente posible. La carne se hinchaba enseguida y cuando los efectos de la quemadura pasaban, quedaba una cicatriz impresa en la piel que nada podía ya borrar. Comúnmente la atroz marca consistía en una «S» y un «clavo» que colocaban en el centro de dicha letra verticalmente. La *ese* y el *clavo* en un carrillo, y el *cuyo* (nombre del amo) en la otra mejilla, era la divisa del esclavo. La costumbre de *herrar* a brujas y esclavos fue practicada en España y resto de Europa hasta bien entrado el siglo XVI. Ya en el Nuevo Mundo, los primeros en ser herrados por los conquistadores fueron los indios antillanos. Ortiz emplea indistintamente los vocablos *carimba* y *calimba:* «Al *herrar* o *calimbar* al esclavo, se le ponía un nombre cristiano» (1975: 165).

Una suerte de *carimba patronímica* completaba el «bautizo» del negro con el apellido del amo, transferido a todo su negrada como refrendando la marca de propiedad. Hasta el presente subsisten en la costa central del Perú comunidades negras donde proliferan sólo unos pocos apellidos, y, coincidentemente, están asentadas en tierras que originalmente fueran de encomenderos coloniales o esclavistas criollos. En el censo de 1613 figuraba en Lima un acaudalado canario llamado Antonio Boza y Solís, marqués de Casa-Boza, con solar limeño en la calle de «Boza» y tierras labrantías en la norteña Provincia de Chancay («Baños de Boza»). Quien recorra ese fértil valle, desde Chancayllo hasta Aucallama, encontrará infinidad de negros apellidados Vázquez, Muñoz y Aparicio; y en la ciudad de Lima, los Porras, Reyes y Elías; y hacia el sur, desde Cañete a Chincha, los negros apellidan Joya, Corona, Coronado, Castillo, Heredia, Reyna...

Otra fórmula *carimbante* —ésta a modo de gentilicio— también podía escoltar el nombre cristiano del esclavo en el supuesto caso que el amo prescindiera de endosar al negro su linajudo apellido. Entonces se recurría al probable origen tribal, factoría de procedencia, puerto de embarque o desembarque; resultando así un Ignacio *Mina,* Josepf *Congo,* Juan *Chala,* Antonio *Lucumí* o una Juana *Carabalí.* Hibridación nominal tan frecuente en los documentos coloniales sobre casos represivos de cimarronaje, entradas a palenques y alzamientos en las plantaciones. O singulares personajes, como el peruano *Taita Briche,* el Maestro *Bañón,* profesor de baile, y el genial músico Manuel *Bañón,* autor de la marcha «La Salaverrina» o «El ataque de Uchumayo».

La campana mayor del Cuzco es la famosa «Mariangola». Según la tradición, debe

su nombre a una acaudalada negra liberta, llamada *María Angola,* la cual donó la cuota de oro precisa en la fundición de dicha campana, por lo que en reciprocidad se le bautizó con el nombre de la generosa donante, la Mariangola. Muchos de estos apellidos derivados de etnias africanas han corrompido su grafía con los años. Así, suponemos que las familias negras de Lima que apellidan Anchante bien podrían tener su árbol genealógico con un troncal *Achanti* (Ashante y mejor Ashantehene: estado confederado del siglo XVIII en la actual República de Ghana, antiguo «país del oro»). Alguien también ha sugerido que el apellido Bambarén —de prestigiosas familias limeñas— deviene de *bambara* (o *bambarã:* grupo étnico sudanés, extendido desde la Alta Guinea hasta Tombuctú).

Pero volviendo al *habla bozal,* así como los negreros de las costas africanas tuvieron que inventarse una *interlingua* para comunicarse entre *mongos, mafucos* y *forbantes;* también en la plantación del Nuevo Mundo nació un pequeño universo vocabular —ya no mercantil sino laboral— para la comunicación entre el *bozal* y su *mayoral.* Ortiz explica:

«La ignorancia del idioma castellano por parte de los esclavos recién llegados a Cuba, y las dificultades de aprenderlo como de enseñárselo, dieron origen a una jerigonza especial para comunicarse con los bozales de las negradas en las plantaciones. Se componía de pocas palabras, formadas generalmente por la duplicación de la raíz tomada del idioma inglés, que fue durante mucho tiempo el de las factorías y el de la trata; o bien tomando el vocablo de la acción realizada, en un sentido onomatopéyico.

Brucu.— Malo, mal hecho; desaprobación.

Capiango (Voz africana, probablemente *conga).*— Ladrón.

Cucha-cucha (del castellano escucha).— Escuchar, oír.

Chapi-chapi (del verbo *chapear:* limpiar la tierra de yerba con el machete).— Chapear.

Chenche por chenche.— Trueque. Expresión anglo-negrera referente al intercambio de mercaderías. *(Chenche por chenche.* En inglés decían los africanos del oeste con los tratantes; *Changey for changey,* y de ahí se deriva nuestra popular expresión, denotando cambio de una cosa por otra. En la forma primitiva del comercio, sin monedas y al contado, *cosa por cosa, cambio por cambio.* Equivale al *guãfete por guãfete,* que nos da el diccionario de la Academia, y el *chuque-chuque* que según el padre De las Casas decían los indios antillanos).

Fino-fino (del castellano).— Bueno, bien hecho, muy bien; aprobación.

Fon-fon (expresión onomatopéyica —o del mandinga *fong:* «espada»—)—. Castigo de azotes, azotar (dar planzos).

Guari-guari (¿del inglés *to ward?).— Hablar o charlar.*

Guasi-guasi (¿del inglés *to wash?).*— Lavar, limpiar.

Luku-luku (del inglés *to look).*— Ver o mirar. Aún se usa en el habla vulgar.

Llari-llari (del fanti, *yari,* «enfermedad»).— Llorar, tener melancolía o tristeza, padecer algún dolor, enfermar.

Meri-meri.— Estar borracho.

¡Musenga-musenga! (/Incitación/ al trabajo del corte de caña de azúcar. De las voces congas *Munse* (caña de azúcar) + *senga* (cortar).

Napi-napi del inglés *to nap).*— Dormir.

Ñami-ñami (onomatopéyica).— Comer, comida.

Piquinini (aunque Ortiz se remite al diminutivo castellano *pequeñín* o *pequeñito,* nosotros creemos que deriva del portugués *pequenino* (muy pequeño). Y cuando Ortiz agrega que puede

originarse en el inglés, recordemos que *pickninny* fue un anglicismo *pidgin*, citado por Mannix & Cowley al comienzo de este capítulo).— Cosa o persona pequeña.

Pisi-pisi (del inglés *to piss).*— Orinar.

Puru-puru.— Evacuar el vientre.

Quiquiribú (voz africana, probablemente *mandinga).*— Morir.

Sãngara.— Caminar; aguadiente.

Soqui-soqui.— Fornicar.

Tifi-tifi (del inglés *to thieve).*— Hurtar, robar. (Hoy tenemos en el hampa la voz *tifiar).*

«Este procedimiento primitivo de la reduplicación de la raíz para designar la acción del verbo fue el mismo usado con los indios aborígenes. Bartolomé de las Casas dice que *chuque-chuque* era la palabra que se usaba con los indios para expresar deseo de cambiar una cosa por otra; de comerciar, algo así como el *chenche por chenche* de la trata.» (1975: 220-1).

Finalmente diremos que la condición de *bozal* no era necesariamente irreversible, ya que la palabreja sólo estaba definiendo un fenómeno de aculturación; ésto, sobre todo, en el esclavo urbano. Tratándose del esclavo rural, el proceso era de total deculturación por la alienante *zombificación* en el trabajo de las plantaciones más la política carcelaria del *barracón.* El más ilustre europeo que fuera trasladado al corazón de Africa para ser sometido a similar régimen esclavista, inmediatamente se convertiría en un miserable *blanco bozal.*

VI. Cabildos y cofradías

> «Y de Sevilla vinieron los *cabildos* y *cofradías* negras a las Indias, reproduciéndose la organización metropolitana donde hubo gran núcleo de africanos.»

En el ensayo sobre «Los cabildos afrocubanos», Ortiz (1973: 127-8) dice: «El cabildo, vocablo usado ya en la traducción al romance del *Fuero Jugo,* tanto quiere decir como «ayuntamiento de hombres que viven en un ordenamiento. La voz *cabildo* se usaba en España, en la época de la colonización, aplicada a las reuniones o juntas de cofradías religiosas.» Y allí en Sevilla hubo cabildos de negros, porque hubo cofradías de negros, muy notables y desde antiguo. [14]

Desde luego, cabildos y cofradías son instituciones urbanas. Los negros procedentes de una misma nación africana constituyeron en cada ciudad importante de los virreinatos americanos, una asociación así llamada. Aparte de reciclar la cultura ancestral de cada grupo étnico, los *cabildos de nación* eran verdaderas «sociedades de socorros y auxilios mutuos» donde periódicamente eran ventilados los más graves problemas socioeconómicas, siendo lo más destacable las colectas voluntarias que organizaban los negros horros entre los miembros del cabildo para comprar la libertad de algún rey coterráneo que de pronto descubrieran entre la *negrada* de alguna plantación o en el cepo de tortura o bien en el último «stock» subastado en el mercado de esclavos.

[14] *Matute y Gaviria, Justino:* Noticias relativas a la Historia de Sevilla. *Sevilla 1886, p. 76.*

Este trámite fraterno y solidario de manumitir un negro al otro, abonando de su peculio la suma prefijada por el amo, recibió el nombre de *coartación*. Porque, en efecto, restringía y coartaba la potestad omnímoda del amo sobre el esclavo.

Don Fernando Ortiz, al hacer un estudio del negro afrocubano desde el aspecto etnográfico, comienza ordenando alfabéticamente los apelativos usados por los afrocubanos (1975: 41 y sgts.). Entre los datos allí proporcionados consigna buen número de *cabildos de nación*, dando en muchos casos el nombre de la sociedad benéfica con que algunos fueron jurídicamente registrados:

«Sociedad de Socorros Mutuos de San Diego de Alcalá», formada por el *cabildo carabalí acocuá*, inscripta en el Registro de Sociedades del Gobierno de la Provincia de La Habana. «Cabildo *mina-ashanté*», de La Habana. «Cabildo *arará agicón*», de La Habana. «Asociación Benéfica Unión de los hijos de la nación *arará cuévano*», de La Habana. «La Evolución: Sociedad de Socorros Mutuos de la nación *arará sabalú* africana», bajo la advocación del Espíritu Santo. «Cabildo de nación *«gangá-arriero»* [15]. «Cabildo congo-bungame», de La Habana. «Cabildo *carabalí ibó*», de La Habana. «Cabildo *carabalí ingré*», de La Habana. «Sociedad-Cabildo Africano *Lucumí* de Nuestra Patrona Santa Bárbara», de La Habana. «Cabildo *mina popó de Costa de Oro*». «La Caridad», *sociedad de congos mobangue* consagrada a la Virgen de la Caridad del Cobre. Cabildo *congo-mondongo*», de La Habana. «Cabildo *congo-mumbuna*», bajo la advocación de Nuestra Señora de Regla. «Cabildo *congo-musabela*», de La Habana. «Cabildo *carabalí sicuato*», de La Habana. «Cabildo *isuama isieque*».

En la ciudad de Lima también proliferaron estas instituciones, desde que se instaura el Virreinato del Perú —mediados del siglo XVI— hasta la era republicana, en que es abolidad la esclavitud (1845-1860). Sin embargo no tenemos noticia de que en Lima se les llamara *cabildos*, pues en todos los documentos consultados se habla de *cofradías*, tanto para negros *de nación* como para negros *criollos*. Luis Antoni Eguiguren (1945, t. II: 21, 37-39), en un ciclo que abarca desde las postrimerías del siglo XVIII a las primeras décadas del XIX, da cuenta de las siguientes *cofradías*, que al parecer agrupaban, exclusivamente, negros de una misma *nación:*

Cofradía de los Congos Mondongos de Pití, ubicada Abajo el Puente. [16]
Cofradía de los *Congos Mondongos*, de San Marcelo.
Cofradía de los *Minas*.

(También cita Eguren en estos apuntes, una «tienda de los Negros *Carabalíes*, ubicada en la calle de Las Cabezas»; otra «calle de los *mandingas*, que se distinguía en 1803 por la propiedad de la cofradía de los negros *minas*, en la esquina». También da noticia

[15] *En una alocución dirigida por el secretario del cabildo* gangá-arriero *a sus afiliados —1877— se citan otras especies de negros* gangás, *a saber:* gangá-fay, gangá-bombalit, gangá-ñadejuna, gangá tave-forú, gangá-gombujuá *o* mandinga, gangá-gorá, gangá-bucheg, gangá-bromú, gangá-conó, gangá cramo. *(1975; 49).*

[16] *Abajo el Puente (Rímac), antiguo barrio limeño en la margen derecha del Río Rímac. Eran numerosos sus negros en el barrio de Malambo.*

de un sonado litigio ocurrido en 1813 en la limeña Cofradía de los *Congos Mondongos).* [17]

La analogía entre *cabildo* y *cofradía* se extiende a la misma estructura de su organización y cargos jerárquicos. Don Fernando Ortiz nos da el organigrama de un típica *cabildo de nación* habanero: Capataz, Mayordomo, Rey, Reina, etc.

Cada cabildo lo formaban los compatriotas africanos de una misma *nación*. El cabildo era algo así como el capítulo, consejo o cámara que ostentaba la representación de todos los negros de un mismo origen. Un magnate esclavizado, cuando no el mismo jefe de la tribu, pero generalmente el más anciano, era el *rey* del cabildo, quien allá en su país recibía otro nombre y a quien en castellano se le daba el de *capataz* o *capitán;* nombre el primero tomado del jefe del trabajo a que estaban sometidos los negros, y el segundo, prestado por la jerarquía militar a que tan aficionados eran aquellos, y en uno y otro caso derivados, como también *cabildo,* de *caput,* cabeza. El rey disfrutaba de considerable poder dentro del corto radio de acción que le dejaba libre el poder social de los blancos. Durante el año era el que custodiaba los fondos de la sociedad y el que imponía multas a sus súbditos. La reina ocupaba el inmediato rango. Algunos otros cargos existían, no todos bien definidos, de carácter ceremonial, de los cuales eran muy codiciado el de *abanderado,* cargo creado cuando fue admitida la bandera como símbolo del cabildo. Al segundo jefe solía llamársele *mayor de plaza,* título tomado del ejército (1973: 122).

Contrastaremos ahora esta información que nos da Ortiz sobre los cubanos *cabildos de nación,* con la que ofrece Fuentes (op. cit) sobre organización y cargos jerárquicos en las limeñas *cofradías* de negros de *nación:*

Cuando llegaban los negros á Lima y eran sacados de la *partida,* el primer cuidado de los amos era bautizarlos y hacerlos católicos; todos ellos se volvían devotos de la virgen del Carmen ó de la del Rosario [18], y se reunían después, por castas, en *cofradías* [19] para ocuparse de los asuntos del culto y de otros no ménos graves. Por ser harto curiosa la relación de las sesiones de los negros, reimprimimos en seguida la descripción que en otra obra hemos publicado [20].

Las castas principales de los negros que nos sirven son diez: la de los *Terranovos, Lucumés, Mandingas, Cabundas, Carabalíes, Cangaes, Chalas, Huarochiríes, Congos* y *Misangas.* Sus nombres no son todos derivados precisamente del país originario de cada casta; hay arbitrarios, como el de *Huarochiríes,* y otros que les vienen por el paraje de sus primeros desembarques, como el de *Terranovos.*

Todas estas castas están sujetas á dos *caporales mayores* que ellos mismos elijen, los cuales se mantienen en el goce del empleo hasta que mueren. La elección se hace en la capilla de Nuestra

[17] *Al morir la conga Victoria Pasa, reina de los Congos Mondongos de Lima, su heredera legítima era María Santos Puente, que hacía 25 años que venía sirviendo a la Cofradía de Congos Mondongos como Capitana y Ayudante Mayor de la difunta reina Pasa, que así se lo prometió delante de testigos y de su esposo Juan Fajardo. Pero el* hermano veinticuatro *de la Cofradía, Miguel Valdivieso, armó una revuelta para que accediera al trono Manuela Quirigallo; alegando que la legítima pretendiente, María Santos Puente, era «conga, vieja y esclava», y que estando en vísperas de proclamarse la Constitución (¿de Cádiz?) lo natural era que la nueva reina fuese hermosa y conga libre. El caso llegó al Virrey, quien delegó como árbitro al Marqués de Torre Tagle, en su calidad de Alcalde ordinario y* perito en cuestiones de negros *(1945, t. II: 21-22). El fallo fue en favor de M.ª Santos Puente.*

[18] *El Convento Grande de Nuestra Señora del Rosario fue fundado por los dominicos en 1549, ocupando el mismo solar que les asignara Pizarro al fundar Lima en 1535. El Convento de la Virgen del Carmen data de 1643.*

[19] *En las iglesias y capillas de la Lima colonial, paralelamente a las* cofradías de nación *que estamos tratando, había establecidas varias hermandades y cofradías, entre las cuales eran principales la* Congregación de Nuestra Señora de la O, *la* Archicofradía de Nuestra Señora de la Purísima *y la* Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario, *fundada en 1562.*

[20] Estadística de Lima, *1858.*

Señora del Rosario, fundada y costeada por las *naciones* en el convento grande de Santo Domingo. Los *vocales* que entran á la votación son los negros *capataces* y *veinticuatros* (los llamariamos «Senadores», si no temiésemos profanar este nombre) de cada *nación:* quienes á presencia del padre capellan de su cofradia hacen la elección, y siempre procuran nombrar aquellos sujetos mas antiguos y descendientes de los fundadores. El nombre del electo se sienta en el libro que á este fin tienen, sin que á este acto concurra ni influya la real justicia.

Las mismas formalidades se observan cuando se nombra un *caporal* subalterno para cada nación parcialmente, ó alguno de los hermanos *veinticuatros;* pero estos para ser admitidos contribuyen, el caporal con diez pesos y el hermano con doce. Este dinero se invierte por mitad entre el culto de Nuestra Señora, y el refresco que se sirve al comun de los electores, cuyas determinaciones se asientan en el libro insinuado.

Estas dignidades acarrean al que las posee mucha consideración por parte de los de su tribu; pero en lo demas de su esclavitud y servicios son absolutamente inútiles, no proporcionándoles alivio alguno (1867: 81-82).

Entre tanta semejanza que arroja esta comparación de los *cabildos* habaneros con las *cofradías* limeñas, surge un elemento difenciador que, aunque externo, denota poderosa influencia en la marcha de estas instituciones. Nos estamos refiriendo al laicismo de los *cabildos* y al eclesiasticismo de las *cofradías.* Obsérvese que cuando Ortiz se refiere al «considerable poder» que disfrutaba entre los suyos el rey de un cabildo de negros de nación, le pone como techo el «corto radio de acción que le dejaba libre el *poder social de los blancos»;* vale decir: el Gobernador, el Alcalde, el Jefe Militar o policial y la misma esclavocracia urbana. *Los blancos* laicos, en suma; pues ni el mismo Fernando Ortiz hubiera usado esta expresión con el clero de por medio.

Los datos de Fuentes, en cambio, catequizan al negro inmediatamente de ser adquirido en el mercado de esclavos («sacados de la *partida»).* Las *cofradías* nacen bajo la advocación de un santo católico y viven bajo el tutelaje de su parroquia. Y si el negro quiere postular a un cargo o sufragar el ajeno, «la elección se hace en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, fundada y costeada por las *naciones...* sin que á este acto concurra ni influya la real justicia». Lo laico del cabildo cubano y lo eclesiástico de la cofradía peruana, se advierte también en el trato íntimo que se de entre unos y otros miembros. Los negros cofrades limeños se daban el trato de *hermanos.* Mientras que los de Cuba se llamaron *carabelas.* Este curioso término nace con el tráfico negrero, cuando africanos de muy diferentes tribus, hacinados en los entrepuentes del barco negrero, hacían la penosa travesía del Atlántico que duraba hasta dos meses. Ya en el Nuevo Mundo y en su fatal destino, si por azar coincidieran dos negros que hubiesen hecho juntos la travesía, éste decía al otro: «Mi *carabela»;* como quien dice «mi compañero de viaje» (el vocablo africano que designaba al compañero de travesía fue *malungo).* El coloquial término hizo fortuna y pronto lo usaron negros que no habían viajado en la misma nave negrera que los sacó de su Africa natal. Finalmente, el trato de «mi carabela» pasó al habla popular cubana, quedando entre las capas marginales junto con esa rica sinonimia negroide, en sus equivalentes de *asere, cúmbila, mi sangre* y *mi socio;* pero descontando los de *monina* y *ecobio* por ser exclusivamente de los *ñáñigos,* miembros de la Sociedad Secreta *Abakuá.* De ellos ha escrito el literato cubano Ramón Meza:

En los barrio extremos y calles menos concurridas, campaban por sus respetos los *ñáñigos,* cubiertos de un capuchón de burdo género, algo parecido al de los sayones del Santo Oficio, pero tan grande y abultado que a su lado las piernas y brazos sólo parecían simples apéndices. En

el *ñáñigo* se extremó toda la grosera y bárbara imaginación de las tribus africanas. Institución, signos, trajes... [21]

Durante el siglo XIX cubano, la gran festividad que convocaban todos los cabildos de nación era el *Día de Reyes*, por supuesto que ahí también estaban los *ñáñigos* que, al margen de su juramentada sociedad secreta, se agrupaban en los cabildos carabalís, por ser oriundos del Calabar; aunque no prescindían de la vestimenta antedicha, la que —en lengua ñáñiga— lucían los *íremes*, pero que el vulgo llamó *diablitos*.

Un autor anglosajón (Wurdiman) nos habla de estos *diablitos* en la celebración del *Día de Reyes* en la localidad de Güines (Prov. de La Habana) el año de 1844:

Tres *naciones* concurrían en Güines a la *parada* que parecía presidida por un negro atlético en traje fantástico, ejecutando una danza salvaje y todo género de contorsiones, es decir, el *diablito*.

Es interesante señalar la presencia de *diablitos, diablicos, diabladas* y además elementos demoníacos en el folklore de toda Latinoamérica. Siempre representados por negros, o con máscaras negroides si se trata de comunidades indígenas. Sus orígenes los podríamos encontrar en las antiguas celebraciones del Corpus Christi, que en la España de los siglos XVI y XVII alcanzara su máximo esplendor, con las solemnes procesiones presididas por la custodia y seguidas por las autoridades civiles y militares, el clero, los gremios artesanales, las parroquias y, cerrando el cortejo, «los enemigos de Dios y de la Iglesia (demonios, herejes) representados por figuras grotescas, como dragones, gigantes y cabezudos... y ¡moros!» (S. Rodríguez Becerra 1980: 486).

Y si en España se utilizaron moros (auténticos o disfrazados) para encarnar a «los enemigos de Dios y de la Iglesia», en el Nuevo Mundo se encomendó ese triste papel a los negros de *nación*. Peytraud encuentra esas mojigangas negras en la Martinica ya al mediar del siglo XVIII, convestimentas lujosas, reyes y cortesanos; acompañando la procesión católica del *Corpus Christi*. [22]

Cierto es que —desde antiguo— en el *Día de Reyes* les era permitido a todos los cabildos de nación elegir rey y reina [23], acto que suponía una gran asamblea que terminaba en pública algarabía en la que no podían faltar baile y tambor. Pero esta fecha del 6 de Enero parece haber sido designada a los negros por tener lugar en ella un acto oficial, de origen europeo y de corte protocolar, en el que la tropa pedía el *aguinaldo*. Bachiller y Morales lo describe así:

[21] *R. Meza: Artículo* «El Día de Reyes», *en* La Habana Elegante, *1891.*

[22] *L. Peytraud:* «L' esclavage aux Antilles francaises avant 1789» *París, 1897, p. 182 (Cit. p. Ortiz 1960: 23).*

[23] *Buen ejemplo de tal política se dio en esos autos populares brasileros, llamados* congadas, congados *o* congos: *«Autos de motivación africana, representados al norte, centro y sur del país. Los elementos de su formación, fueron:* a) *coronación de los Reyes del Congo;* b) *desfiles, cortejos y embajadas:* c) *reminiscencias de danzas guerreras, documentadas en luchas históricas; y la especial evocación de la Reina Njinga Bandi, soberana de Angola, Fallecida el 17 de diciembre de 1663. Esta famosísima Reina Njinga (o Ginga) fue defensora de la autonomía de su reino contra los invasores portugueses; enfrentándose, además, con los feudos vecinos, inclusive el de Cariongo, en la circunscripción de Luanda. La coronación de estos «reyes del congo» (denominación afroamericana que abarcaba sudaneses y bantú por igual) ya era realizada en la Iglesia de Nuestra Señora del Rosario de los Hombres Negros, en Recife del año 1674. Nuestra Señora del Rosario, Patrona de los negros esclavos en el Nuevo Mundo, sufrió posteriormente la competencia de San Benito, así como la de Santa Ifigenia, ambos santos negros. (Cámara Cascudo 1962: 230).*

A los días de los Santos Reyes desde tiempo inmemorial, ofrecían en las colonias de España en Indias la ocasión de que se tributaran a los virreyes y jefes españoles los respetos y consideraciones atribuidas a la majestad que representaban en Indias. [24]

Este mismo autor, en otro artículo [25], dice: «los esclavos del rey, que eran muchos en toda América, acudían a pedir el aguinaldo al representante de su amo». Para Fernando Ortiz este último párrafo es suficiente para explicar el origen de la fiesta afrocubana de los cabildos de nación en el «Día de Reyes». Pero para nosotros no justifica el genérico nombre de *diablitos* para todos los *tangos* africanos de cabildos y cofradías sudaneses, guineanos y bantú que, irremisiblemente, nos remiten a las procesiones del antiguo Corpus Christi. Andando el tiempo, dichos *tangos* pasaron a potenciar el Día de Reyes por las razones ya expuestas.

Este desplazamiento de los diablitos y diabladas en el calendario festivo y su reubicación en los Carnavales, no debió tener mayor importancia para los negros cofrades y carabelas porque, después de todo, el Corpus era sólo un día de libertad para el esclavo de todo el año, de toda la vida. Por ello suponemos que les debió ser indiferente el que sus amos convocaran a los cabildos para el Día de los Santos Reyes, Carnavales o la Candelaria...

Finalmente, creemos que lo más importante de los cabildos y cofradías ocurrió puertas adentro de sus exclusivos recintos, donde celebraban sus periódicas asambleas con verdadera autonomía. Nosotros sólo sabemos de las asambleas públicas (electorales, cívicas o religiosas) y éstas, a más de esporádicas, no tuvieron para las naciones mayor trascendencia que el lucimiento callejero, la dádiva generosa y la ocasión de saldar viejas cuentas entre los miembros de cabildos rivales. De todo ello dieron cumplida relación sus ocasionales testigos oculares (viajeros, pintores, poetas y cronistas), casi siempre desde una óptica prejuiciosa o paternalista, muy propia de la época.

VII. Cimarrones y apalencados

La historia de la esclavitud en América, con toda su monstruosa barbarie genocida, tiene paralelamente una contrapartida heroica en los indios y negros *cimarrones,* cuyas sistemáticas fugas hacia la libertad —o hacia la muerte— se dan desde los años inmediatos al descubrimiento del Nuevo Mundo, para continuar ininterrumpidamente hasta las postrimerías del siglo XIX.

Los colonizadores peninsulares llamaron *cimarrón* a los esclavos rurales que huían de la plantación hacia el monte (al esclavo urbano que huía de uno a otro poblado, le llamaban simplemente «huído»: *negro huído).* Según el historiador cubano José Luciano Franco, el término *cimarrón* se empleó originalmente para referirse al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en la isla Española. Esto lo corrobaramos en los escritos del Padre Labat (París, 1663-1738), cuando en sus viajes por las Antillas Menores, consigna al estudiar los cerdos mordidos por serpientes ponzoñosas:

[24] *«Los Negros». Barcelona, p. 114 (cit. por Ortiz 1960: 22).*
[25] *«Tipos y costumbres...». p. 31 (cit. por Ortiz 1960: 22).*

Es lo que he visto en varios cerdos *cimarrones* o salvajes que habían sido muertos en los bosques y hasta en cerdos domésticos (1919: 53).

Pero volviendo a la antillana isla *Quisqueya* («Madre de todas las tierras») que Colón rebautizara «Española», dice Franco que el término *cimarrón* pronto se hizo extensivo a los indios taínos que habían escapado de los encomenderos españoles (1975: 326). Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a llamar así principalmente a los negros africanos huidizos.

Palenque fue el nombre que la sociedad esclavista de Hispanoamérica aplicó a la ciudadela fortificada, erigida por los *cimarrones* para su refugio y defensa. Es vocablo europeo que en la Edad media traducía la voz *vallum* (valla o estacada, empalizada o trinchera). Y que cómo vallado, estacada o empalizada defensiva llegó a América, identificándose pronto con los reductos de *cimarrones,* bajo el nombre genérico de *palenque.* Al conjunto de cimarrones en palenques, se les llamó negros *apalencados.* La toponimia americana registra en la actualidad muchas localidades bajo el nombre de «Palenque»: en México, Guatemala, Panamá, Colombia, Perú, y todas ellas deben su nombre a los antiguos *palenques* de *cimarrones.*

El equivalente brasilero del palenque fue el *quilombo,* particularmente en los Estados de Minas Gerais, Mato Grosso, Goias, Alagoas, Bahía, Maranhão y Sergipe. Las autoridades coloniales del Brasil (s. XVIII) entendían por *quilombo* «toda habitación de negros fugitivos que pasen de cinco, en parte desabastecida y aunque no tenga ranchos levantados ni se halle empalizadas en ellas» (Respuesta al Rey de Portugal de la consulta del Consejo Ultramarino, fechada a 2 de diciembre de 1740)[26]. Al habitante del quilombo se le llamó *quilombola,* y al conjunto de quilombolas se le dijo *aquilombados.* Ahora, la confederación de quilombos en una extensa zona, recibió el nombre de «república de negros». Los reductos de cimarrones en Ceará y Pernambuco se llamaron *mocambos.* Y *amocambados* se le llamó al conjunto de cimarrones en el *mocambo.* Finalmente diremos que en Río de Janeiro, el reducto de cimarrones tomó el nombre de *bastilha* («bastilla»).

Esta variada sinonimia para calificar al cimarrón y su hábitat, debió haber sido creada por la misma maquinaria esclavista a través de su organización represiva. Ya en la interlingua negrera de las costas africanas encontramos el vocablo *nobunda* aplicado al cautivo fugado de las factorías. En Venezuela, además de los famosos *cumbes* de cimarrones, el antropólogo Acosta Saignes habla de *rochelas, patudos* y *palenques* del siglo XVIII (1978: 189). El único caso en que el pueblo reivindica para sí uno de estos vocablos, es el de los *mambises* cubanos por su heroica participación en la *Guerra de los Diez Años* (1868-1878) con sus cargas al machete, donde la «Caballería Mambisa» tras la bandera de Carlos Manuel de Céspedes, Ignacio Agramonte y Máximo Gómez alcanzara gloria inmortal. La palabra *mambí* parece derivar de la voz africana *m'bí,* raíz conga que alude a lo «cruel, salvaje, dañino» como a lo poderoso y divino: *Nsa-mbí:* «dios».

La palabra inglesa *maroon,* como la francesa *marron,* provienen de la española *cimarrón.* Fuera del ámbito luso-hispano, el cimarronaje americano recibió los nombres de

[26] *(Citado por Clovis Moura, 1972: 87).*

kromantis para los cimarrones, jamaicanos y *free villages* para sus palenques. *Bush negroes* para los de Surinam, que, según Richard Price «han sido la población cimarrona más grande del hemisferio, ostentando (con la posible excepción de Haití) las sociedades y culturas independientes más altamente desarrolladas en la historia de Afro-América» (1981: 231). El mismo autor señala que en la actualidad «hay seis tribus de cimarrones en Surinam: los Djuka y Saramaka (cada uno con quince mil o veinte mil personas), los Matawai, Aluku y Paramaka (cercanos a los mil cada uno), y los Kwinti (con sólo unos cientos)» (Ibid.). Estos pueblos surinameses tienen por vecinos occidentales a otras comunidades de negros cimarrones en las *bush societies,* de Guyana.

El citado antropólogo Richard Price, es autor de numerosos estudios sobre los *saramaka* de Surinam, además de compilador del primer estudio sistemático de las comunidades formadas clandestinamente por los africanos en América: *Sociedades cimarronas; Comunidades esclavas rebeldes en las Américas,* en cuya Introducción dice Price:

> Por más de cuatro siglos, las comunidades formadas por tales fugitivos bordearon las fronteras de las plantaciones americanas: desde el Brasil al sudeste de Norteamérica, y de Perú a las costas californianas. Conocidas de varias maneras, como palenques, quilombos, mocambos, cumbes, ladeiras, etc., estas nuevas sociedades alcanzaron desde menudas partidas que sobrevivieron menos de un año, hasta poderosos estados que incluyeron miles de miembros y que sobrevivieron durante generaciones o incluso siglos (1981: 11).

Mucho se ha escrito sobre la forma en que el *cimarrón* domeñó la naturaleza hostil para edificar su *palenque,* a la vez que supo aprovechar al máximo la abrupta topografía montañosa, la impenetrable manigua o los traicioneros pantanos, para hacer inexpugnable su clandestina ranchería. Pero poco se sabe de lo que su renuncia a la esclavitud intentó en condiciones totalmente adversas, como la semidesértica costa peruana. El famoso *diario* que el Padre Juan Antonio Suardo, obedeciendo órdenes del Virrey Fernández de Cabrera, conde de Chinchón, llevó de 1629 a 1639 sobre todo lo ocurrido en Lima, consigna infinidad de estos casos; casi siempre con desastrosos resultados para los huídos:

> A 11 (de diciembre de 1631)... Este dicho día la *Santa Hermandad* traxo pressos a diez (y) siete negros cimarrones y a los 16 mandó azotar y al uno asaetear.
>
> A 19 (enero de 1632)... el nuevo alcalde de la Santa Hermandad traxo a esta ciudad 3 cavezas de negros cimarrones que hacian muy grandes robos en los rededores della.
>
> A 5 (marzo), un extraordinario, despachado por el Corregidor de la Villa de Cañete a Su Excelencia (el Virrey) avissa como entre Mala y Calango, en una quebrada avía descubierto una ranchería grande de negros cimarrones (1936 t. I: 198 y sgts.).

Esta «Santa Hermandad» —que hemos subrayado en la cita— no era otra cosa que los propios amos esclavistas armados en partida para la cacería humana, con anuencia y participación de la autoridad local. Pero la «Santa Hermandad» —cuyos antecedentes institucionales hay que buscarlos en la Reconquista española, ya que aún existía en tiempos de la reina Isabel de Castilla— no era la que comúnmente se encargaba de recapturar a los esclavos huidizos. Para eso contaban con los servicios de expertos «profesionales» en la cacería de negros *cimarrones*, los mismos que en el Perú tomaban el nombre de *cimarroneros.* El *cimarronero,* mercenario especializado en rastrear esclavos fugitivos, también podía integrar las cuadrillas de la «Santa Hermandad» como guía de las batidas.

Se daba una recompensa de 50 pesos al blanco o negro que capturara un cimarrón con 4 meses de huído. Estos negros adscritos a la cacería humana, solían ser los llamados *mogollones:* negros serviles y afectos a los amos, que fungían de delatores y policía contra los negros alzados.

En el Caribe y las Antillas, los buscadores y captores de negros cimarrones fueron los *ranchadores, rancheadores* o *arranchadores* (llamados inicialmente «*recogedores* de indios y negros». Los *rancheadores* existieron en Cuba desde 1540, y para cobrar su botín mostraban a su esclavista cliente las dos orejas de cada negro muerto. Algunos *ranchadores* sacaban delincuentes de las cárceles para conformar sus cuadrillas. Perros adiestrados eran los mejores auxiliares de los *ranchadores* (mastines, lebreles, etc.). Estos eran llamados «perros de presa» y podían liquidar un negro en contados segundos, clavando sus afilados colmillos en la garganta del cimarrón, que expiraba entre sus fauces. Desde el siglo XV España utilizó perros de presa en la conquista de las Antillas y Centroamérica, y los siguió utilizando en los siglos XVI y XVII. Tales perros también fueron en la trata: tanto en la captura como en la travesía, donde los mastines permanecían en la cubierta del barco negrero, con las fauces entreabiertas y el ojo avizor. Cuarenta ranchadores cubanos y sus cien perros, acabaron con los irreductibles cimarrones de Cudjoe, en Jamaica. Doscientos perros y sus rancheadores fueron enviados contra los cimarrones de Ti Noel, en Haití.

En la Cuba del siglo XVIII, cuando se produjo la expansión de las plantaciones de caña de azúcar, los rancheadores recibieron órdenes de atacar a los negros en los tabacales. Así fue como la plantación cañera invadió las vegas tabacaleras. Para frenar estos abusos, que no debieron ser pocos ni limitados a los negros, pues los rancheadores también castraban a los indios capturados; el emperador Carlos V expidió una Real Cédula el 15 de abril de 1540, por Ley del Libro VII, Título V, de las Leyes de Indias:

> Mandamos, que en ningún caso se ejecute en los Negros Cimarrones la pena de cortarles las partes que honestamente no se pueden nombrar, y sean castigados conforme a derecho y leyes de este libro.

Pero ni los más duros castigos ni las crueles torturas y mutilaciones, nada, ni la misma muerte en la horca e inmediato descuartizamiento pudieron impedir el cimarronaje o doblegar al negro hasta apartarlo de su terco empeño en buscar la libertad apalencándose hasta las últimas consecuencias. El desaparecido profesor brasilero Edison Carneiro, clasifica esta lucha de los esclavos en su país bajo tres instancias:

a) *Fuga al monte* (mato), de la que resultaron los quilombos.

b) *Revuelta organizada,* teniendo como objetivo la toma del poder.

c) *Insurrección armada,* que se inscribe en la lucha independentista.

Intentar simplemente una cronología de estos tres tipos de lucha en el continente sería dura tarea, sin que ni por asomo llegásemos a agotar nombres, fechas y lugares. Sólo a manera de ejemplo, citaremos entre los negros «alzados» o cimarrones famosos, en la Isla Española al «Capitan *Lemba*» y a Diego de Campo (1548); en Tierra Firme al negro «Felipillo» en el Palenque San Miguel (1549); en Barquisimeto —Nueva Granada— al famoso Negro Miguel (1555); en Castilla del Oro a Antón *Mandinga* (1582) y a Pedro *Cazanga,* Juan *Angola* y Antón Sosa (1595); en Martinica a Francisco Fabule

Negros peruanos. (Foto: Carlos Domínguez)



(1665); Michel en Bahoruco, Santo Domingo (1719); y en Venezuela a Andresote, campeando por Puerto Cabello y Tucacas (1732); Miguel Luengo, en el Tutú (1747); en Coro a José Leonardo Chirinos (1795) y a Francisco José Pirela en Maracaibo (1779).

Ya hemos dicho que los primeros seres humanos motejados con el apelativo de *cimarrón* fueron los indios aborígenes de las Antillas. Pues bien, el más exitoso alzamiento taíno tuvo lugar en la Española entre 1518 y 1519 —tres años antes de la insurrección de los negros gelofes— y su gestor fue el cacique *Enriquillo,* quien vivía encomendado al español y vecino de San Juan de la Maguana, don Andrés de Valenzuela, junto con varias docenas de sus propios súbditos. Tras quince años de guerra declarada, Enriquillo triunfa sobre los conquistadores (1533) y el cacique dominicano logra obtener la libertad de su gente por la firma del convenio que subscribe con el capitán Barrionuevo. Esta epopeya es analizada por Arturo Peña Batle en su obra *La rebelión del Baoruco,* y el mismo cacique ha pasado a la literatura, alcanzando su más alta cuota en el *Enriquillo,* que su autor, Manuel de Jesús Galván, publica entre 1879-1882.

También los indios figuran en la arriba citada rebelión del Negro Miguel (1555). Rebelión de los mineros de Buría (Barquisimeto) con fuga de Miguel, que forma palanque de indios y negros, que lo nombran su rey, reconociendo por reina a su mujer, Guiomar, y por príncipe real al hijo de ambos.

Otro caso histórico es el de Bayano, cimarrón que forma un gran palenque entre las montañas de Chepo y Terable (Panamá), fracasando, uno tras otro, todos los intentos que hace la Audiencia por derrotarle. Erigido en «Rey de los Negros» (1553), durante cinco años imperó en la región, hasta que el Gobernador logró llegar a un convenio con Bayano, reconociendo la libertad de su palenque a cambio de no aceptar nuevos cimarrones.

Casi un siglo (1630-1695) resiste invicto el complejo quilombola de Palmares, en Pernambuco (Brasil). En el año de 1646 ya tenía cerca de 6.000 cimarrones. Más tarde se convirtió en una confederación de quilombos, sobre una extensión de 60 leguas se esparcían los mocambos que albergaban más de 20.000 almas. Esta verdadera República Negra de Palmares, estuvo gobernada por una dinastía de reyes, fundada por Ganga-Zumba. En 1694, cuando Palmares fue aplastado por las fuerzas combinadas de Domingo Jorge Velho, Sebastián Díaz y Bernardo Vieira de Melo, gobernaba el rey Ganga-Zumbí —sobrino de Ganga-Zumba—, quien tras ser derrotado fue decapitado y su cabeza entregada al gobernador de Recife, Cayetano de Melo y Castro, el que ordenó colocarla en un poste, «en el lugar más público» de Recife, para atemorizar a los negros que consideraban inmortal al jefe quilombola. No por eso cesaron los negros esclavos en su lucha por alcanzar la ansiada libertad.

El caso de Haití, que culmina triunfalmente, instaurando la primera República Negra del globo y la segunda colonia americana en lograr su independencia, merece capítulo aparte.

El cimarronaje, como contrapartida de la esclavitud y su política deshumanizante, desarrolló una cultura contestataria, potenciando las cosas más simples y dando a todo un sentido revolucionario; y bien sabemos que en ese aspecto hasta la dulce poesía o la alegre canción pueden devenir armas poderosísimas.

Para el negro haitiano lo fue el vudú, religión de la costa de guinea que consta de un riquísimo Olimpo, un cuerpo sacerdotal jerarquizado, una sociedad de fieles, templos, altares, ceremonias y en fin, toda una tradición oral, con su cosmovisión y su teología.

Entre los hougans que desde el siglo XVIII apelaron a sus dioses vuoduicos para derrotar a los blancos esclavistas, convirtiéndose en jefes rebeldes, ninguno alcanzó más prestigio y merecida fama que François Macandal. Decía ser un iluminado, inspirado por las divinidades superiores de Africa, y cuya misión sagrada era la de expulsar a los blancos de la colonia y hacer de Saint Domingue un reino independiente de negros. Con una orden suya el veneno corría de casa en casa, la tea incendiaba plantaciones y el ganado era diezmado. Durante cuatro años, los colonos del llano del norte trataron de apoderarse del incontrolable jefe cimarrón, hasta que al fin lo consiguieron ante una imprudencia de Macandal una noche de diciembre de 1757. Conducido al Cabo bajo una fuerte escolta, lo condenaron a ser quemado vivo el 20 de enero de 1758. Siempre había repetido Macandal que los blancos no podían matarlo y que para escapar de sus manos podía transformarse en insecto. El día del suplicio, después de ser encendida la hoguera, se produjo un incidente que causó profunda impresión entre los espectadores. Sea porque el poste cediera, sea por las violentas sacudidas de su cuerpo lamido por las llamas, lo cierto es que de pronto Macandal saltó fuera de la hoguera pronunciando palabras cabalísticas. Se creó un pánico indescriptible. ¡Macandal salvado! ¡Macandal salvado! gritaban los asistentes. Pese a que el condenado fue lanzado nuevamente a las llamas los negros quedaron persuadidos de que el heroico cimarrón no había muerto y reaparecería tarde o temprano para vengar su raza. Tal era la fuerza del vudú como vehículo de la rebeldía de los negros esclavos de Saint Domingue.

La lucha la continuó el rebelde Boukman, un negro esclavo originario de Jamaica muerto heroicamente en 1791. A este le siguió Jean François, quien se hizo llamar generalísimo; y a él se sumo como médico-general y secretario Toussaint-Louverture, aunque poco antes lo había hecho Henri Christophe.

La terrible epopeya de esclavos para fundar un pueblo libre duró trece años. El 1.º de enero de 1804, en la Plaza de Armas de Gonaïves, sobre el altar de la patria, rodeado de sus generales, del ejército vencedor de las tropas napoleónicas y del pueblo, Jean-Jacques Dessalines, el esclavo negro, proclamaba la independencia de Haití. En la Constitución de 1805 Dessalines, el *Fundador*, hizo insertar el siguiente precepto: «Ningún blanco, cualquiera que sea su nación, podrá pisar este territorio a título de amo o de propietario y no podrá en el porvenir adquirir ninguna propiedad».

En Cuba, durante varios siglos, según, afirma el historiador José Luciano Franco, fueron los palenques los únicos signos de la inconformidad con el régimen colonial, la protesta viril contra las infamias de la esclavitud. En 1812 tuvo lugar en Cuba la histórica Conspiración de Aponte —iniciada y dirigida por negros y mulatos libres—, la cual tuvo repercusiones no sólo en el Caribe sino también entre los esclavos del Sur de los Estados Unidos, principalmente en Nueva Orleans, con la participación de blancos progresistas. José Antonio Aponte, negro libre, quería conseguir para Cuba lo que Toussaint-Louverture logró para Santo Domingo. Aponte y ocho de sus principales camaradas fueron condenados a la última pena, siendo descuartizados y expuestos en el puente de Chávez para escarmiento de los esclavos.

Ya en esta época los temores de que en Cuba se reprodujeran las escenas de Haití, iban en aumento, por el crecimiento de la población negra, al punto que estos temores fueron una de las razones en que se apoyó el ya citado padre Félix Valera para redactar un proyecto de Ley al Congreso Español —del cual fue diputado por Cuba— aboliendo la esclavitud.

Las rebeliones se suceden en toda la Isla de Cuba casi sin solución de continuidad, hasta que llega la de 1844, en la jurisdicción de Cárdenas y Matanzas y con ramificaciones en casi toda la isla, que había programado un levantamiento simultáneo en todos los ingenios, que debía estallar en marzo de 1844. Abortó el plan y una comisión militar instruyó un proceso en que fueron implicadas unas 4.000 personas de todo tipo; 98 fueron condenadas a muerte, cerca de 600 a presidio y 400 a destierro. El general O'Donell, con sus torturas, dio a este frustrado intento el nombre de «Conspiración de la Escalera» porque las confesiones de los complicados en ella se obtenían amarrándoles a una escalera pàra aplicarles la tortura del látigo. Varios centenares de esclavos murieron atados a la escalera; y es interesante destacar que de las 4.000 personas detenidas sólo unas 70 eran blancas y más de 2.000 eran negros libres. La víctima más conocida de la represión fue el poeta mulato Gabriel de la Concención Valdés, que firmaba sus poemas con el seudónimo de *Plăcido.* Plácido cayó ante el pelotón de fusilamiento en la ciudad de Matanzas.

La conspiración de La Escalera, como bien lo apunta Juan Bosch (1970: 555), fue hábil y profusamente utilizada para diseminar entre los cubanos el miedo a que en Cuba se repitiera la revolución de Haití, y eso ayudó a desviar la idea de la independencia que tenían algunos círculos azucareros hacia el propósito de anexionar la isla a los Estados Unidos de América. No le faltaban razones a la sacarocracia cubana para ver en Haití el ejemplo más espantoso de lo que podía sucederles a ellos. En efecto, la revolución de Haití había aniquilado la industria azucarera de aquel país, a tal punto que de una producción de más de 141.000.000 libras del dulce en 1789 se había bajado a menos de 19.000.000 en 1801 y a sólo 2.000.000 en 1820. Este vacío en la producción de azúcar lo llenó Cuba, que ya en 1840 era el más grande productor mundial de azúcar, siempre en base a una mano de obra esclava que ahora y clandestinamente le proporcionaban traficantes norteamericanos, burlando la vigilancia británica que ya había abolido la esclavitud en sus islas del Caribe.

VIII. ¿Por qué tuvimos que esperar?

El tráfico negrero, legalizado, se inició en 1518 y fue proscrito en 1818; aunque el comercio clandestino de esclavos proseguiría con más fuerza que nunca, porque debemos advertir que no es lo mismo proscripción o supresión de la trata que abolición de la esclavitud, pues la manipulación interesada de los hechos ha tergiversado siempre estos dos aspectos del proceso esclavista en América.

La Convención Nacional francesa, reunida el 4 de febrero de 1794 (19 *pluvioso* del año II), declaraba «abolida» la esclavitud de negros en todas las colonias» y, en consecuencia, decretaba que «todos los hombres, sin distinción de color, domiciliados en las

colonias, son ciudadanos franceses y gozarán de todos los derechos consignados en la Constitución».

Pero en la realidad, se abría un abismo entre los deseos de la burguesía revolucionaria en la metrópoli y los intereses de la esclavocracia colonial en la gran isla de Santo Domingo: la abolición de la esclavitud, es decir, del único sistema de trabajo en grande conocido desde varios siglos en las colonias, ¿no arruinaría a los plantadores, a los grandes propietarios coloniales? ¿No arruinaría a las familias ricas de la metrópoli, que tenían grandes intereses en las colonias? ¿No era un desastre para los magnates de ese comercio triangular y tricontinental que comenzaba y terminaba en los puertos de Burdeos, de Nantes, de Marsella, y que ganaban millones transportando negros por decenas de miles desde las costas de Guinea a las Antillas?... La burguesía revolucionaria retrocedió ante el clamor de los grandes intereses amenazados, ante el linchamiento de los notarios y escribanos que osaron redactar peticiones de igualdad civil y política para las gentes de color, y no solamente no decretó la abolición de la esclavitud sino que ni estudió siquiera las medidas de transición que hubieran podido facilitarla.

Hemos hablado del comercio triangular Europa-Africa-América, cuyo mayor beneficiario sería Gran Bretaña a partir del Tratado de Utrech, que le confirió la hegemonía del tráfico esclavista a partir de su firma en 1713. Pues bien, el 5 de febrero de 1807 Inglaterra declaró ilegal el tráfico esclavista y su poderosa armada salió a perseguir los barcos negreros. No tanto por los insistentes clamores de abolicionistas como Wilberforce y compañía sino por dos factores extra humanitarios: la competencia cubana en la producción y productividad azucarera, desarrollada desde 1790 por el economista Francisco de Arango y Parreño, considerado el padre de la sacarocracia cubana, quien consiguió que la isla de Cuba compitiera con la producción azucarera de Jamaica, que en aquel entonces era cien veces superior. Arrango y Parreño, quien tuvo el raro privilegio de ser siempre escuchado en la Península, llegó a Madrid y consiguió como un gran favor de la Corona para los esclavistas de Cuba que los barcos negreros pudiesen tocar sus puertos dos meses consecutivos y no tres días, como estaba autorizado. Obviamente, la producción cubana barrió con la de Jamaica ante el estupor de Inglaterra. Es por ello que los ingleses de aquel momento se declararon enemigos de la Trata, no de la esclavitud sino de la Trata; pretendiendo que no se vendiesen ni comprasen más esclavos para Cuba. El otro factor fue de carácter tecnológico. En 1781, el inventor escoces James Watt concibe el movimiento rotatorio que convierte la máquina de vapor en una fuente de energía motriz y, según frase de Matthew Boulton, volvió «loca por las máquinas de vapor» a Inglaterra, a una Inglaterra industrial que ya no necesitaría esclavos sino obreros para seguir explotando.

Y vino el ataque, que se desarrolló en tres fases: el ataque a la trata de esclavos; el ataque a la esclavitud; y el ataque a los derechos preferenciales sobre el azúcar. La trata de esclavos en Inglaterra —como hemos dicho— fue abolida en 1807, la esclavitud en 1833, la preferencia del azúcar en 1846. Los tres acontecimientos son inseparables. Los mismos intereses creados que surgieron gracias al sistema esclavista, cambiaron ahora de posición y destruyeron ese sistema.

Si a todo esto sumamos la gesta emancipatoria librada por los patriotas durante todo el siglo XIX hasta alcanzar la independencia de los pueblos latinoamericanos, gesta en

la que el negro tuvo también un papel protagónico decisivo, entonces nos encontramos con un complejo proceso que cada sector interpretará según su verdad histórica. Tomemos como ejemplo una reciente efemérides, ideologizada.

En octubre de 1986 se cumplió el primer Centenario de la abolición de la esclavitud en Cuba. Aquel 7 de octubre de 1886, la Reina Regenta rubricó el Decreto que puso fin al dilatado proceso abolicionista en una Cuba que —junto a Puerto Rico y Filipinas— era una de las últimas colonias ultramarinas del otrora planetario imperio español. Tanto España como Cuba conmemoraron, independientemente, este Centenario de la Abolición de la Esclavitud[27] con sendos coloquios, artículos periodísticos y espacios radiofónicos. Pero mientras para los cubanos la abolición de la esclavitud negra tiene lugar y fecha claves en La Demajagua el 10 de octubre de 1868, haciéndola indesligable de la lucha independentista en la Guerra Grande iniciada por Carlos Manuel de Céspedes, para los historiadores europeos el proceso abolicionista debe estudiarse a partir del humanitarismo que desde finales del siglo XVIII (con Clarkson, los Stephen y Wilberforce) condena la trata hasta ponerla al margen de la ley desde comienzos del siglo XIX.

El último país americano en abolir la esclavitud sería Brasil, el 13 de mayo de 1888. Pero Brasil había conquistado su independencia del dominio portugués el 7 de septiembre de 1822. ¿Por qué las libertades proclamadas con el grito de Ipiranga no alcanzaron al negro brasilero? ¿Por qué tuvieron que transcurrir 66 años entre la independencia del Brasil y la abolición de la esclavitud negra? ¿Por qué tuvimos que esperar?...

El caso más clamoroso en este aspecto se da en los Estados Unidos de América. Como es sabido, las trece colonias sublevadas proclaman su independencia del yugo británico el 4 de julio de 1776, pero ni en la Declaración de Independencia redactada por Thomas Jefferson ni en la mente del propio líder de los rebeldes, George Washington, figura nada sobre la abolición de los innumerables negros esclavos. Esta se proclamaría recién en 1863 por el presidente Lincoln, tras la victoria de la Unión en Gettysburg, pues fue necesaria una guerra civil ante la negativa de la esclavocracia sureña de Norteamérica (13.IV.1861), que prefería la secesión a la abolición. Esta, finalmente, es promulgada por el presidente Abraham Lincoln el primero de enero de 1863, ¡ochenta y siete años después de la independencia norteamericana! ¿Por qué tuvimos que esperar?...

El quid de la cuestión (como bien apunta Roberto Mesa en *El Colonialismo en la crisis del XIX español)* hay que buscarlo en el enfrentamiento producido en la metrópoli y en la colonia entre propietarios agrícolas, partidarios de un proteccionismo y de un dirigismo económico, y propietarios industriales, defensores de la libre competencia y «sobre todo, inmersos en su situación histórica progresista liberal, de la libre contratación entre patrono y obrero, expulsando el término esclavitud de su sistema mercantil». El 4 de julio de 1870 quedaba promulgada la Ley sobre emancipación de los esclavos en España, que declaraba libres a:

a) Los nacidos de madres esclavas, después de la publicación de la Ley.
b) Los esclavos nacido entre el 17 de septiembre de 1868 hasta la publicación de la Ley (que

[27] *Ver:* Estudios sobre la abolición de la esclavitud. *CSIC, Madrid 1986. y también:* La abolición de la esclavitud en la legislación española. *ICI, Madrid 1987.*

serían adquiridos por el Estado, al precio de 125 pesetas, que se entregarían a título de indemnización al antiguo propietario).

c) Los que hayan servido bajo la bandera española [28] o hayan auxiliado a las tropas durante la actual insurrección de Cuba.

d) Los que haya declarado libres el Gobierno Superior de la Isla de Cuba en uso de sus atribuciones.

e) Los que hayan cumplido sesenta años a la publicación de la Ley y los que en adelante llegaren a esa edad (pero sin mediar indemnización).

f) Todos los pertenecientes al Estado.

g) Todos los que estuvieron bajo la protección del Estado a título de emancipados.

Por su lado, Inglaterra siempre en su política de extirpar el tráfico y contrabando de esclavos negros, entró en conversaciones diplomáticas, por separado, con la mayoría de países iberoamericanos recién independizados, y a través del Brasil envió en 1835 una circular con instrucciones a sus agentes consulares en México, donde ya era abolida la esclavitud desde 1829, y también en Venezuela, Colombia, Perú, Argentina, Uruguay y Chile, instando a sus respectivos gobiernos a la firma de tratados antiesclavistas.

De estas gestiones se logró la ratificación con Argentina en 1840, con Uruguay en 1842. Este mismo año fue firmado el tratado de colaboración entre México e Inglaterra. Y en el seno de la Gran Colombia, donde Bolívar había contraído una deuda de gratitud con el presidente haitiano Alexander Petión, cuando luego de asilarlo y aprovisionarlo de armas, hombres, dinero y moral vencedora por tres veces consecutivas (1815-1816), a cambio de todo Petión sólo pide a Bolívar que liberte a los negros en los países que independice; fiel a su palabra, don Simón había ordenado la manumisión y libertad en Venezuela el año 1821, pero los esclavócratas *mantuanos* hicieron caso omiso de la tal manumisión cuidadosamente reglamentada, al punto que en 1837 habían más de 40 mil esclavos en el país. Ecuador firmó en 1847 y Colombia en 1851. Todos estos países han proclamado su independencia entre 1810/1821 y para conquistarla han contado con la decisiva participación de los negros, pero éstos no alcanzarán la libertad inmediata. En muchos casos, como en el Perú, se exigió a estos heroicos negros que se habían batido valerosamente por la Independencia, acreditaran con documentos de *autoridad competente* su participación en las patriadas. Es claro: una vez que pasó el susto y el peligro realista quedó atrás, muchos criollos hacendados volvieron a reclamar a sus esclavos, para lo cual inventaron la martingala jurídica de que el montonero ejercitaba sólo un acto cívico relativo a la obligación general, los esclavos solían perder la vida; los amos los perdían a ellos.

Y es que la incapacidad de ciertos latifundistas criollos para adaptarse a la era capitalista y su nueva división del trabajo, era total. Su estrecha mentalidad esclavócrata sólo admitía reemplazar un esclavo por otro. Así, cuando la esclavitud negra fue insostenible porque la armada británica bloqueaba el tráfico africano por el Atlántico, se abrieron nuevas rutas esclavistas por el Pacífico.

Entre los años 1849 á 1874, llegaron al Perú cerca de cien mil trabajadores de origen chino, a los que se denominó «culíes», «emigrantes asiáticos», etc. El mayor número trabajó en las ha-

[28] *Entre las Milicias realistas del siglo XVIII en sus colonias del Nuevo Continente habían Batallones de Blancos y Batallones de Pardos y Morenos (o sea mulatos y negros) libres. Fueron famosos los batallones de Cuba, Perú, Nueva España, Nueva Granada, Río de la Plata, Montevideo, etc.*

ciendas azucareras y algodoneras de la costa; también lo hicieron en un principio en las islas guaneras (...) Su condición era la de semi-esclavitud transitoria (contrato obligatorio de 8 años, pago de un peso semanal más alimento y vestido... y un «recontrato» con tercera persona en caso de endeudamiento.) (Rodríguez P. 1977:1).

La emancipación del negro o la prohibición de la trata también afectó a la esclavocracia británica y francesa en sus colonias antillanas, tornándola a la misma situación en que ya había estado en el siglo XVII, en que pasó del indio al blanco, y de éste al negro. Carente ahora de negro, pasó nuevamente al blanco y después volvió al indio, pero esta vez al indio de Oriente:

La India reemplazó a Africa; entre 1833 y 1917, Trinidad importó 145.000 indios orientales, y la Guayana Británica 238.000. La pauta fue la misma para las demás colonias del Caribe. Entre 1854 y 1883, se introdujeron 39.000 indios (hindúes) en Guadalupe; entre 1853 y 1924, más de 22.000 trabajadores de las Indias Orientales holandesas y 34.000 de la India británica fueron llevados a la Guayana Holandesa (Williams 1975: 24).

Lo hasta aquí expuesto no deja ninguna duda sobre los móviles económicos que entraña todo proceso esclavista, desde su instauración a su caducidad. Como bien puntualiza Moreno Fraginals[29], la esclavitud es una y persigue un fin común de explotación del trabajo, al margen de la nacionalidad del explotador —que ello nada quita o agrega—, sin que haya diferencia alguna porque el esclavista profese la religión católica o protestante; como que tampoco hay esclavitud «benigna» y «maligna». Finalmente, debe rechazarse todo tipo de connotación racial que determina una preferencia de los esclavistas por los africanos. Se les esclavizó porque Africa era el mercado de mano de obra disponible, barato y cercano. Cuando las condiciones variaron en el siglo XIX, se importaron chinos, indios orientales y hasta cochinchinos.

Nicomedes Santa Cruz Gamarra

BIBLIOGRAFIA

Acosta Saignes, Miguel
1978 *Vida de los esclavos negros en Venezuela.* Casa de las Américas, La Habana.

Allsopp, Richard
1970 «La influencia africana sobre el idioma del Caribe». En *Africa en América Latina.* UNESCO-Siglo XXI editores, S.A., México, pp. 129-151.

Bosch, Juan
1970 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial.* Alfaguara, Madrid - Barcelona.

Bowser, Frederick
1977 *El esclavo africano en el Perú, 1524-1650.* Siglo XXI editores, S.A., México.

Bromley, Juan
1935 *La fundación de la Ciudad de los Reyes.* Empresa Editora Excelsior, Lima.

Caro Baroja, Julio
1967 «El mestizaje en el Perú». En *Fanal.* Vol. XXII, N.° 82, Lima, pp. 2-8.
1985 *Las formas complejas de la vida religiosa* (ss. XVI-XVII). Sarpe, Madrid.

[29] *Manuel Moreno Fraginals:* Casa de las Américas. *N.° 118, La Habana 1980, pág. 43.*

Carvalho-Neto, Paulo
1965 *El negro uruguayo*. Editorial Universitaria, Quito.

Cornevin, Robert y Marianne
1969 *Historia de Africa.* Ediciones Moreton, S.A., Bilbao.

Díaz Fabelo, Teodoro
1960 *Olorun.* Ediciones del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, La Habana.

Domínguez Ortiz, Antonio
1984 *Historia de Sevilla: La Sevilla del siglo XVII.* Universidad de Sevilla, Vol. 93, Sevilla. 2.ª edit.

Eguiguren, Luis Antonio
1945 *Leyendas y curiosidades de la historia nacional. s.p.i., t. 2.°, Lima.*

Estean Deive, Carlos
1980 *La esclavitud del negro en Santo Domingo. (1492-1844).* Museo del Hombre Dominicano, 2 t., Santo Domingo.

Franco, José Luciano
1966 *Historia de la Revolución de Haití.* Academia de Ciencias de Cuba, La Habana.
1975 *La diáspora africana en el Nuevo Mundo.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
1980 *Comercio clandestino de esclavos.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Frutos, Pedro de
1980 *El enigma de Colón.* Libroexpres, Barcelona.

Fuentes, Manuel Atanasio
1867 *Lima, apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres.* Lib. de Firmin Didot hermanos, hijos y C.°, París.

García, Antonio / González, Baquero
1980 «Andalucía Occidental y la aventura americana», En *Los Andaluces.* Ediciones Istmo, Madrid, pp. 136-164.

Garcilaso de la Vega, Inca
1960 Comentarios Reales de los Incas. Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima.

Labat, R.P.
(1722)
1979 *Viajes a las Islas de la América.* Casa de las Américas, La Habana.

Mac-Lean y Estenos, Roberto
1948 *Negros en el Nuevo Mundo,* Editorial P.T.C.M., Lima.

Mannix & Cowley
1970 *Historia de la Trata de Negros.* Alianza Editorial, Madrid.

Maso, Calixto C.
1973 *Juan Latino: gloria de España y de su raza.* Northeastern Illinois University, Chicago.

Maríñez, Pablo Arturo
1978 *«Los exclavos africanos en las haciendas azucareras del Perú* (siglo XVIII)». En *Negritude et Amérique Latine.* Université de Dakar, Abidjan.

Mellafe, Rolando
1964 *La esclavitud en Hispanoamérica.* Eudeba, Buenos Aires.

Morales Padrón, Francisco
1981 *Historia del Descubrimiento y Conquista de América.* Editora Nacional, Madrid, 4.ª edic.

Moura, Clovis
1972 *Rebeliões da Senzala.* Temas brasileiros, Río de Janeiro (GB).

Novas Calvo, Lino
1973 *Pedro Blanco, el Negrero.* Espasa-Calpe, S.A., Madrid. 5.ª edic.

Oliver, Roland - Fage, J.D.
1972 *Breve Historia de Africa.* Alianza Editorial, Madrid.

Ortiz, Fernando
1960 *La antigua fiesta afrocubana del «Día de Reyes».* Ministerio de RR.EE., La Habana.
1963 *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar.* Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
1973 *Orbita de Fernando Ortiz.* U.N.E.A.C., La Habana.
1975 *Los Negros Esclavos.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Pérez de la Riva, Juan
1975 *El barracón y otros ensayos.* Editorial de Ciencias Sociales, La habana.

Price, Richard
1981 (Compilador) *Sociedades Cimarronas. Comunidades rebeldes en las Américas.* Siglo XXI, México.

Ramos, Arthur
1937 *As Antilhas Negras no Novo Mundo.* Civilização Brasileira, S.A., Río de Janeiro.
1956 *O negro na civilização brasileira.* Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, Río de Janeiro.

Rodríguez P., Humberto
1977 *Los trabajadores chinos culíes en el Perú, Artículos históricos.* A mimeógrafo, Lima.

Saco, José Antonio
(1875)
1982 *José Antonio Saco. Acerca de la esclavitud y su historia.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

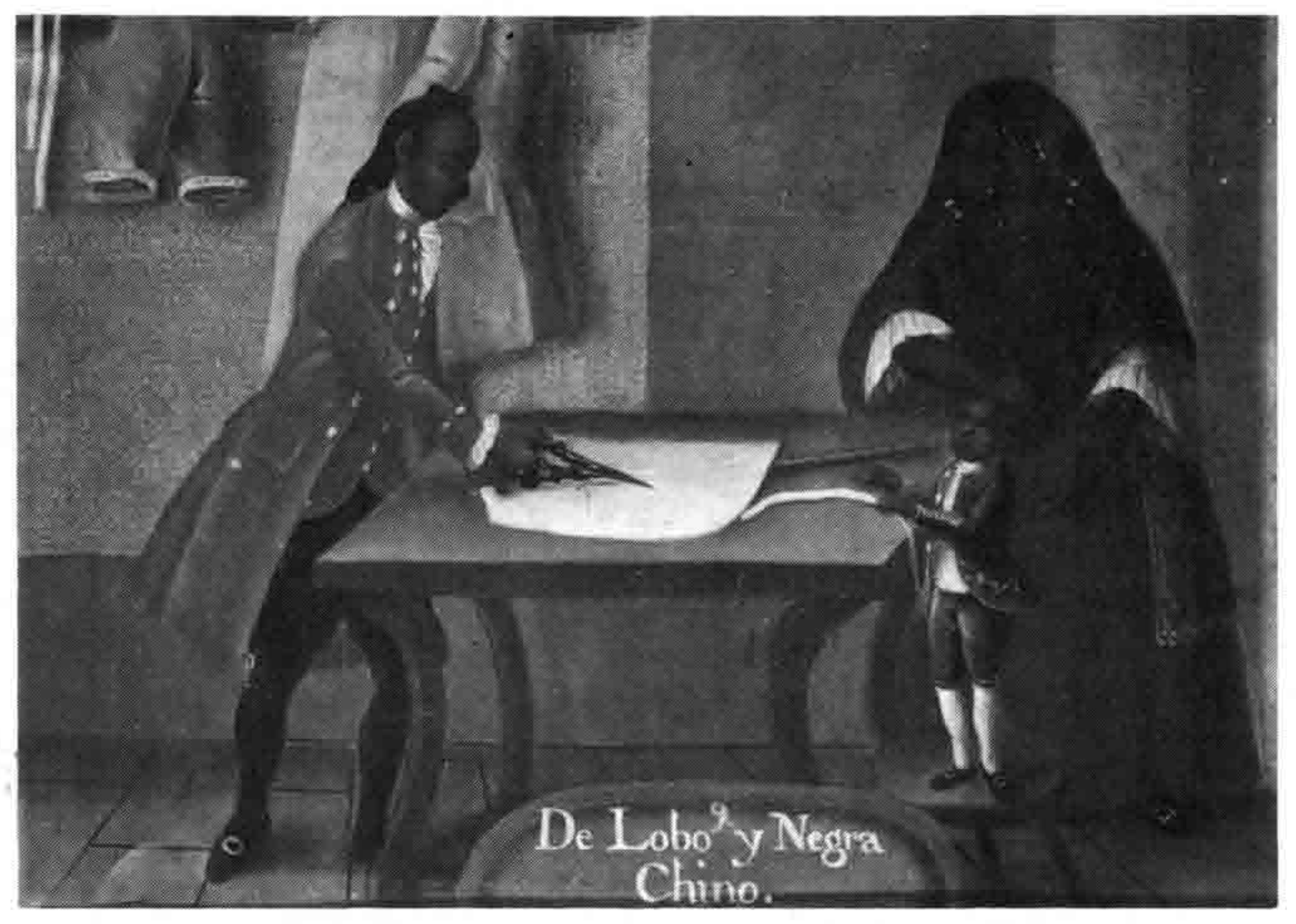
Santa Cruz G., Nicomedes
1982 *La décima en el Perú.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Suardo, Juan Antonio
1936 *Diario de Lima (1629-1639).* Universidad Católica del Perú, Lima.

Tauro, Alberto
1966 *Diccionario Enciclopédico del Perú.* Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima. 3 vols.

Townsend Ezcurra, Andrés
1963 «El Perú y los peruanos en el descubrimiento de Oceanía». En *Fanal.* I.P.C., vol. XVIII, N.° 68, Lima pp. 2-7.

Williams, Eric
1975 *Capitalismo y Esclavitud.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.



De la «Serie de Mestizajes». Cobre anónimo del siglo XVIII. Museo de América. Madrid

La tradición religiosa africana en la literatura afro-hispánica actual

¿... pero qué clase de ideas eran... supersticiones ciegas e insustanciales, ficciones pueriles y toscas? ¿Eran los africanos simples fetichistas, idólatras de trozos mágicos de madera y piedra? Los no africanos han colocado a los africanos éstas y otras etiquetas parecidas... Personas más profundas, armadas con los hallazgos de la investigación moderna, ven las cosas de otra forma.

Basil Davidson, *Reinos africanos* [1]

La moderna novela afro-hispánica suele estar empapada de referencias a las creencias religiosas tradicionales africanas y a las formas como estas omnipresentes prácticas han afectado al desarrollo cultural de los africanos desplazados en el Caribe y Suramérica. Dichas creencias impregnan profundamente la literatura contemporánea, según se muestra en las novelas de Enrique López Albújar, de Perú *(Matalaché,* 1938),[2] Alejo Carpentier, de Cuba *(Ecué-yamba-ó,* 1933),[3] Adalberto Ortiz, de Ecuador *(Juyungo,* 1940),[4] Ramón Díaz Sánchez, de Venezuela *(Cumboto,* 1950)[5] y Manuel Zapata Olivella, de Colombia *(Chambacú,* 1967).[6] Este artículo (ensayo) tiene por finalidad resaltar el papel literario de aquellas tradiciones africanas.

Los personajes de las obras citadas tienden a mostrar creencias tradicionales de Africa, y a definir su entorno en referencia al continente ancestral. Ven al género humano como parte de un universo religioso dotado de fuerzas poderosas, y obran dentro de un singular concepto del tiempo. En su conciencia la historia se expande hasta incluir a los muertos, los vivos y los por nacer. En conjunto, estas novelas pueden estudiarse por su re-creación de la herencia africana en grandes centros hispanohablantes del Caribe y Suramérica. Esto señalado, prologaré el estudio con un repaso de los mitos y tradiciones religiosas africanas.

La investigación actual sugiere que las creencias religiosas tradicionales africanas lle-

[1] *Basil Davidson,* African Kingdoms *(Nueva York, Paul Hamlyn, 1967), p. 122.*

[2] *Enrique López Albújar,* Matalaché *(Lima, Perú; Juan Mejía Baca y P.L. Villanueva Editores, Casa Editorial Mejía Baca y Villanueva. Sin fecha).*

[3] *Alejo Carpentier,* Ecué-yamba-ó *(Buenos Aires, Argentina, Editorial Xanadú, 1968).*

[4] *Adalberto Ortiz,* Juyungo *(Barcelona, España, Salvat Editores, 1971).*

[5] *Ramón Díaz Sánchez,* Cumboto *(Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967).*

[6] *Manuel Zapata Olivella,* Chambacú *(Medellín, Colombia, Editorial Bedout, 1967).*

garon a América mucho antes del período esclavista.[7] Rafique Jairazbhoy, científico social, señala la presencia de dioses negro-africanos del antiguo Egipto en el infierno de la antigua mitología mejicana.[8] El estudio de Chichicastenango, del Popol Vuh, hecho por Villacorta y Rodas, cita también la presencia de africanos y de otros grupos étnicos en la antigua América.[9] En general, no obstante, los investigadores de la influencia africana en la América pre-colombina han encontrado difícil aislar elementos religiosos puramente africanos entre las creencias de la población indígena de América. Las distinciones entre ambos se han visto difuminadas, alteradas y a menudo aumentadas[10] a consecuencia del proceso de filtrado. Sin embargo, el historiador John Henrik Clarke afirma que existe información suficiente sobre la presencia de africanos en la antigua América como para salvar el tema de la categoría de especulación.[11]

Como prueba ulterior de la existencia de viejas tradiciones y costumbres africanas en Suramérica puede ofrecerse la mitología de los indios cayapas. Varios mitos de estos indios del Ecuador hablan de espíritus negros, de piel oscura y cabello crespo, que vivían en tierras cercanas a los campos de enterramiento de los espíritus ancestrales de los cayapas.[12] En estos relatos mitológicos, los espíritus negros y los espíritus ancestrales cayapas guerrean permanentemente y se odian mutua a intensamente. Según un estudio de Samuel Barret, el odio entre ambos grupos raciales provendría en parte de las leyes raciales españolas, que pretendían separar a los africanos y a los indios durante la colonización de Suramérica; y en parte se debería a otros factores, indicios de causas más profundas relacionadas con las tradiciones culturales de una época anterior.[13]

[7] *Le Grand H. Clegg, «The Beginning of the African Diaspora: Black Men in Ancient and Medieval America?»,* Current Bibliography on African Affairs, *Farmingdale, Nueva York, EE.UU., Beywood Pub., núms. 11-12 (nov.-dic. 1969), 13-32; 13-34. Samuel Rafinesque, «The Primitive Black Nations of America»,* Atlantic Journal and Friend of Knowledge: A Cyclopedic Journal and Review of Universal Science and Knowledge: Historial, Natural, and Medical, Arts and Sciences, Industry, Agriculture, Education and Every Kind of Useful Information, *Philadelphia, Samuel Refinesque Publisher, I, n.° 3 (septiembre, 1832), 85-86. Para información adicional ver Alexander von Wuthernau,* Unexpected Faces in Ancient America: The Historical Testimony of Pre-Columbian Artists, 1500 AC-1500 DC *(Nueva York, Crown Publishers, Inc., 1975); José M. Melgar, «Estudio sobre la antigüedad y el origen de la cabeza colosal de tipo etiópico que existe en Hueyapán, del Cantón de los Tuxtlas»,* Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística, *México, Imprenta de Cumplido, III (1871), 104-109; Miguel Covarrubias,* Arte Indígena de México y Centro América *(México, Universidad Nacional Autónoma, 1961); Ivan van Sertima,* They Came Before Columbus *(Nueva York, Random House, 1976), pp. 90-107; Rafael Girard,* El Popol-Vuh, fuente histórica *(Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952), pp. 1, 14.*

[8] *Rafique A. Jairazbhoy,* Ancient Egyptians and Chinese in America *(Totowa, Rowman and Littlefield, 1974) y Milton R. Hunter y Thomas Stuart Ferguson,* Ancient America and the Book of Mormon *(Oakland, Kolob Book Co., 1950).*

[9] *J. Antonio Villacorta y Flavio Rodas,* Popol-Vuh: Manuscrito de Chichicastenango *(Guatemala, impreso de Orden de Antonio Villacorta y Flavio Rodas, 1927), p. 307.*

[10] *Gonzalo Aguirre-Beltrán, «Influencias africanas en el desarrollo de las culturas regionales del nuevo mundo»,* Sistemas de plantaciones en el mundo nuevo: estudios y resúmenes de discusiones celebradas en el seminario de San Juan, Puerto Rico, *n.° 7 (Unión Panamericana, Washington, D.C., 1960), 71-81. Ver también Introduction to* Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650, *por Colin Palmer (Cambridge, Harvard University Press, 1976), p. vii;* Mayas y Olmecas: Segunda Reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América, *México, 1942.*

[11] *John Henrik Clarke, «The Impact of the African on the New World —A Reappraisal»,* Black Scholar, *Sausalito, California, The Black World Foundation, vol. 4, n.° 5 (febrero, 1973), 22.*

[12] *Samuel Barret, The Cayapa Indians of Ecuador, Indian Notes and Monographs, n.° 40 (Nueva York, Museum of the American Indian, Foundation Heye, 1925).*

[13] Ibídem.

La novela *Juyungo* toca esta antigua tradición al explorar el odio continuado entre los cayapas contemporáneos y los afro-ecuatorianos. El sentimiento de desprecio, reflejado incluso en el tíulo, que es una palabra peyorativa que significa mono, negro y demonio, sale a la luz en la obra cuando la protagonista, Asunción Lastre, escucha del cacique de la aldea que él no podrá ser enterrado con los muertos cayapas si muere mientras habita en la aldea india. La trama espiritual de *Juyungo,* que propone la existencia de lazos culturales entre africanos e indios en la antigua América, es tema abierto a ulteriores investigaciones. Ello se ha vuelto especialmente importante desde que muchos investigadores han hallado paralelismos culturales entre las tradiciones religiosas indígenas de América y las del continente africano.

Las religiones tradicionales de Africa tienen importancia para el estudio de la literatura contemporánea porque reflejan doctrinas espirituales establecidas por los primeros padres fundadores de las naciones ancestrales de esclavos africanos en las Américas. En la literatura sobre la herencia africana en la diáspora se incorporan algunas de las más viejas formas de conocimiento de la humanidad. Los africanos y sus semejantes en las novelas manifiestan creer en un ambiente «vital» que es una expresión de la presencia de Dios en todas partes.[14] El entorno «vital», que sólo Dios puede destruir, comprende el universo entero. Tiene un orden jerárquico, leyes empíricas que lo gobiernan, e incluye tanto lo animado como lo inanimado. El entorno está también penetrado por una especie de fuerza «mística» invisible y poderosa, o «pegamento cósmico» de diverso poder. Este poder «místico» es una sustancia neutra que fluye a través de toda la creación y que los humanos pueden pulsar y usar según deseen.[15] Los personajes de las novelas adeptos a las creencias tradicionales de sus antecesores encaran siempre la vida como se ha dicho. En *Ecué-yamba-ó,* por ejemplo, la sacerdotisa Cristalina Valdés sabe que la misma fuerza que existe en el sol se halla asimismo presente en la concepción y la muerte.[16] Los esclavos de *Cumboto* tienen la creencia de que es preciso tomar medidas para restaurar la armonía de la naturaleza. Este proceso corrector se da cuando los individuos perturban el equilibrio de la naturaleza o sus leyes empíricas. En *Cumboto* los esclavos toman parte en una lúgubre ceremonia para vengar la prematura muerte de otro esclavo.[17]

La comprensión fundamental del entorno «vital» en los personajes literarios explica la manera de interactuar de las personas, así como las costumbres y tradiciones que observan en el curso de sus vidas cotidianas. Esas mismas creencias fundamentales explican la práctica de portar talismanes como útiles protectores o hechizos de buena suerte entre los personajes literarios afrohispánicos. Una interesante descripción de las creencias tradicionales reflejadas en la fantástica variedad de amuletos que poseen los esclavos de *Cumboto* es la siguiente:

> Existen amuletos de todas clases, de una fantástica variedad; simples unos, tomados de la naturaleza salvaje; complejos otros, producidos por raras combinaciones e industrias. Venancio el

[14] *John S. Mbiti,* African Religions and Philosophy *(Garden City, Doubledey and Co., 1969), pp. 19-118.*
[15] Ibídem.
[16] Ecué-yamba-ó, *p. 191.*
[17] Cumboto, *pp. 92-95.*

«Pajarero» poseía, por ejemplo, una hermosa bola negra. «Bola de toro» llaman a esta curiosa formación estomacal de los rumiantes a la que los negros atribuyen virtudes mágicas para ahuyentar la «pava».[18]

A primera vista el lector puede concluir que el grupo de esclavos de *Cumboto* está constituido por adoradores de «objetos». Sin embargo, lo que realmente ocurre en la obra es que los personajes tratan de recoger trozos y piezas de elementos «vitales» de su entorno inmediato. En tal sentido, los esclavos creen que podrán unirse «místicamente» con el entorno «vital» cuando sea preciso.[20] Además de poseer elementos de la naturaleza en forma de amuletos, los personajes literarios interactúan con el entorno mediante sus conceptos de tiempo.

El concepto africano de tiempo difiere fundamentalmente de las tradiciones occidentales en que el tiempo futuro prácticamente no existe, porque aún no ha tenido lugar.[21] De hecho, las estructuras de muchos idiomas africanos apenas emplean el tiempo futuro. El presente es casi tan importante como el pasado para los africanos, porque une a la persona con el período anterior, que es el más importante de todos. El pasado incluye también la extensión temporal que contiene la mayor parte de la historia africana. Para los creyentes tradicionales el pasado y el presente se funden a menudo inadvertidamente (de pronto), como en las ceremonias en que los espíritus visitan a los individuos (las personas).

En otras ocasiones, seres del mundo espiritual se aparecen a los humanos, o pasan repentinamente a vivir con ellos. Por ejemplo, en *Juyungo* el espíritu de Pantaleón Mina vuelve cada año a la tierra para castigar al caballo que causó su muerte.[22] Los esclavos de *Cumboto* ofrecen asimismo vívidos relatos de espíritus o fantasmas vistos durante años. Leonard Barron, antropólogo jamaicano y especialista en religiones africanas, sostiene la teoría de que la abundancia de espíritus en la cultura caribeña se debe a la muerte prematura de tantas víctimas en la época de la esclavitud.[23] Según Barron, estas almas o «muertos vivientes» (como a menudo se les llama, porque son espíritus que no han entrado aún en la fase final de descanso de la historia africana) vuelven al plano físico para pedir ayuda a los vivos.[24]

Muchos grupos étnicos de Africa consideran las inundaciones y grandes tormentas como manifestaciones del poder espiritual destructivo de Dios, y como fuerzas purificadoras y elementos nutricios. Los afroecuatorianos de *Juyungo* oyen hablar al protagonista, don Clemente Ayovi, acerca de un importante espíritu acuático llamado «Madre de las aguas». Según don Clemente, la «Madre de las aguas» vive oculta en lo profundo del océano, y precisa mucha agua para viajar. Alrededor de una vez cada cincuenta años, el espíritu acuático vuelve a la tierra acompañándose de una gran inundación y arram-

[18] Ibídem, *p. 74.*

[19] Cumboto, *trad. por John Upton (Austin, University of Texas Press, 1969), p. 103.*

[20] *Mbiti, pp. 19-118.*

[21] Ibídem, *pp. 19-36.*

[22] Juyungo, *p. 128.*

[23] *Leonard Barron, «African religions». Discurso leído en el Museum of African Art, Smithsonian Institution, Washington, D.C., febrero 1983.*

bla con todo en su estela llevándolo a su lugar de descanso. Don Clemente describe a la «Madre de las aguas» como una gigantesca serpiente de siete cabezas:

La madre del agua era una descomunal serpiente de siete cabezas. De pura vieja tenía la piel cubierta de conchas verdes y cerdas duras y largas como agujas de ensartar tabaco... Cada cincuenta años, la madre del agua, más gruesa que cualquier tronco de la jungla, hacía su salida al mar. Pero como para poder viajar necesitaba mucha agua, hinchaba los esterones y los arroyuelos hasta el máximo límite. Arrancaba los árboles y los matorrales, y arrojándolos a la gran creciente del río Esmeraldas, se sumergía bajo ellos, y así escondida bajaba al Gran Océano, para juntarse con sus amantes.[25]

The Mother of Waters was an anormous serpent with seven heads. From sheer age, her skin was covered with green shells and long, hard bristles like the needles used for stringing up tobacco... Every fifty years, the Mother of Waters, broader than any trunk in the jungle, made her exit to the sea. But since she needed a great quantify of water to be able to travel, she swelled the brooks and streams to their limit. She would tear up trees and brushes, and, throwing them into the great current of the Esmeraldas River, she would descend to the Great Ocean hidden beneath them, to be united with her lovers. [26].

Cuentos como el del espíritu acuático relatado por don Clemente en *Juyungo* son parte importante de la herencia cultural hispánica. Espíritus del agua e historias similares conforman parcialmente un antiguo y elaborado conjunto de creencias religiosas tradicionales africanas, remodeladas y entretejidas en la trama de los patrones de la vida cotidiana de los personajes afrohispánicos.

Todas estas novelas describen de alguna forma la época de la esclavitud, y resultan útiles medios para rastrear las tradiciones culturales de siglos. *Matalaché* y *Cumboto* pintan primariamente la vida durante el tiempo histórico de la esclavitud, mientras que *Ecué-yamba-ó, Juyungo* y *Chambacú* reflejan el desarrollo continuado de las creencias tradicionales religiosas africanas en los tiempos modernos. Los personajes novelísticos suelen transmitir datos sobre su herencia cultural de una generación a otra, de manera oral. A veces los protagonistas hablan a sus amos de las especiales habilidades de ciertas personas de la plantación, más duchas en asuntos sobrenaturales. Incluso hay ocasiones en que chicas esclavas, como Rita, la afro-peruana de *Matalaché,* invitan a sus amas a ver especialistas para resolver problemas personales.[27] No obstante, según pasa el tiempo, los descendientes de los esclavos africanos, como Rita, encuentran que sus tradiciones ancestrales chocan con otras creencias culturales importadas a América desde Europa.

La dualidad de la herencia cultural se refleja en todas las novelas del siglo XX aquí examinadas. En medio del conflicto entre la cultura africana y la hispana, y la supresión de las influencias africanas, los personajes se definen por sus creencias tradicionales. También se enriquecen mediante la recreación de la herencia africana tradicional en las Américas, que es un producto de la fusión de estos factores culturales. En *Chambacú* se resalta un ejemplo de conflicto cultural cuando el especialista Bonifacio, el «yer-

[24] Ibídem, *ver también Mbiti, pp. 18-36.*

[25] Juyungo, *p. 136.*

[26] Juyungo, *trad. de Susan F. Hill y Jonathan Tittler (Washington, D.C., Three Continents Press, 1982), p. 127.*

[27] Matalaché, *pp. 46-47.*

batero», se ve obligado a esconder sus artefactos botánicos y religiosos relacionados con su profesión, en un lugar secreto de su casa.[28] Bonifacio vive con miedo de que las autoridades vengan en cualquier momento a destruírselos. Zapata Olivella describe más tarde la ansiedad y frustración experimentadas por los afro-colombianos actuales, en *Chambacú,* cuando el joven revolucionario Máximo explica los sentimientos de su gente. Para Máximo, la tragedia de los afro-colombianos radica en que viven en constante e hirviente confusión interna, porque el idioma y la cultura españoles carecen de estructuras que expresen los conceptos propios de su herencia cultural. He aquí el lamento de Máximo en *Chambacú:*

Nuestra cultura ancestral también está ahogada. Se expresa en fórmulas mágicas. Supersticiones. Desde hace cuatrocientos años se nos ha prohibido decir «esto es mío». Nos expresamos en un idioma ajeno. Nuestros sentimientos no encuentran todavía las palabras exactas para afirmarse. Cuando me oyes hablar de revolución me refiero a algo más que romper ataduras. Reclamo el derecho simple de ser lo que somos.[29]

Our ancestral culture is also exhausted. It is expressed through magical formulas. Superstitions. We have been prohibited from saying «this is mine» for four hundred years. We express ourselves using another people's language. We still cannot find the exact words to declare our feelings. When you hear me speak of revolution I refer to something more than just breaking the bonds. I reclame the right to simply be what we are. (Trans. by S. Jackson.)

La herencia afro-hispánica pervive, a pesar de los numerosos intentos de destruir o suprimir las creencias religiosas tradicionales de los protagonistas de las novelas. Cristalina Valdés en *Ecué-yamba-ó* ofrece una clara muestra del enriquecimiento cultural que aún prevalece en la sociedad contemporánea. Ella sigue cantando las antiguas canciones que otros han olvidado largo tiempo ha en la isla de Cuba. Mediante ceremonias grupales, la sacerdotisa preserva viejos conjuros «místicos». Finalmente, cuando Cristalina se une «místicamente» con las fuerzas del mundo espiritual, llega a hacerse casi divina al desplegar sus poderes de clarividencia y telepatía mental.

Estas novelas están impregnadas de referencias a las creencias religiosas tradicionales africanas, y tienen importancia para reconstruir la herencia africana en el Caribe y Suramérica. Dichas creencias son algo más que viejos mitos y supersticiones; evidencian un antiguo conocimiento, alimentado y preservado por la transmisión de estas informaciones a la cultura y la literatura afro-hispana. Tales creencias nos fuerzan a la humildad al revelarnos nuestra deuda con fuerzas que se remontan mucho más atrás que nuestra memoria. Tal vez la humildad produzca tolerancia y una mayor comprensión.

Shirley Jackson

28 Chambacú, *p. 19.*
29 Ibídem, *p. 121.*
30 Ecué-yamba-ó, *pp. 209-210.*

El regalo especial de la literatura

La literatura ha sido siempre un regalo para los niños; les ayuda a aprender sobre ellos mismos, su herencia y su mundo. La literatura afro-hispánica constituye un regalo muy especial para la infancia. Cuando está seleccionada cuidadosamente proporciona un excelente material de lectura para poder añadir a las colecciones de una biblioteca infantil y para los curriculum de una lengua extranjera. La literatura Afro-hispánica ofrece oportunidades para la exploración histórica y cultural y sorprende al mismo tiempo por su gran belleza de lenguaje e imaginación. Pero lo más importante, la Literatura Afro-Hispánica es un regalo muy especial para los niños porque refuerza los valores positivos con temas básicos e ideas que están relacionadas con la conciencia social, con conflictos culturales y con el entorno físico y espiritual del niño y la presentación de sus vivencias positivas. Esta literatura se olvida muy a menudo pero ofrece a los niños una visión especial en terrenos poco tratados y poco familiares en sus vidas y herencia.

Las historietas cortas Afro-Hispánicas relativas a la adaptación social del niño usan frecuentemente comparaciones comunes con los temas cruciales señalados. «El niño de harina» del autor panameño Carlos Guillermo Wilsoa gira en torno a la idea de los niños que padecen enuresis. [1] El hecho de la enuresis por una u otra razón es común en la mayoría de los hogares. Efectivamente, en la historia de Wilson, las madres de los niños que viven en un edificio de apartamentos, confiesan que todas las que tienen niños la padecen. Sin embargo, su conversación se corta cuando se refieren al hijo de Rosina del apartamento n.º 33. El hijo de Rosina no padece enuresis de la misma forma que los otros niños. En lugar de eso, él se «embadurna de harina» diariamente en su cama. Sólo se levanta para rociar harina en su cama. El niño del apartamento n.º 33 es un niño de color bastante precoz.

Al principio de la historia, el niño intenta hacer frente a la discriminación racial y los perjuicios que él experimenta cambiando el color de su camisa todos los días. Más tarde, surgen sentimientos más profundos que revelan un mundo interior de frustración por ser rechazado. El hijo de Rosina libera su tensión tratando de ser aceptable a los otros, así, pues, él intenta diariamente aclarar su color echando harina sobre sí en la cama.

El escritor dominicano Piñeyro dirige una respuesta infantil a la pobreza y el hambre planteando esta amenaza en contra de la promesa de la medicina moderna. En «La ciega», una pobre niña ciega se enfrenta con una difícil elección. [2] Debe escoger entre operarse, lo cual puede hacer que recupere su visión, o permanecer siempre como mendigo. La mendicidad es el único medio de soporte para la niña ciega y su abuela. Si este medio de supervivencia, ambas morirían de inanición.

[1] *Carlos Guillermo Wilson,* Cuentos del negro cubano *(Guatemala: Editorial Landívar,* [illegible]

[2] *Bonaparte Gautreaux Piñeyro, «La ciega»,* Letra Grande, *No. 12, Vol. 2 (April 1981), 3*[illegible]

Cuando las creencias culturales de un niño entran en colisión con los hechos modernos, él aprende del mundo de los adultos pero puede encontrarse confundido y angustiado. Este tema emocional de culturas en conflicto ha sucedido siempre ya que los descubrimientos recientes en tecnología espacial y astronomía revelan la precisión de la mente en pasadas épocas. [3] De nuevo, la literatura Afro-Hispánica se opone ardientemente a las creencias tradicionales en lo sobrenatural contra las explicaciones más modernas y estériles con resultados sorprendentes. En «La luz del vigía» del autor afro-costarricense Quince Duncan, los niños en edad escolar se encuentran ellos mismos cuestionando la lógica del pensamiento científico moderno debido a una aparición de «una extraña luz» que habían visto la noche anterior. [4] El grupo de niños decide relatar el extraño suceso a sus profesores y añaden las explicaciones que sus familias y amigos han dado sobre la aparición de la luz. De acuerdo a éstos, la luz representa el espíritu de un marinero muerto. El profesor escucha el cuento de los niños sin creérselo y propone una excursión al campo para demostrar la falacia de la existencia de tal luz según la describen los niños. La noche de la salida al campo, la extraña luz aparece de nuevo dejando a los niños y al profesor sin habla. Al día siguiente la clase se halla sumida en una especie de tensión y ansiedad. El grupo entero se da cuenta de que se tienen que buscar las explicaciones mediante «otra clase» de informaciones.

A los niños les gustan los cuentos sobre animales. En la sociedad africana tradicional, los cuentos de animales constituyen un medio que ayuda a los niños a comprender cómo su cultura integra los fenómenos celestiales en sus vidas diarias.

Los descendientes de esclavos africanos explotan esta dimensión de la herencia africana en la literatura oral y escrita de toda América. «La lechuza y el mono» de la antología de la literatura Afro-hispano-americana de Enrique Noble abarca todo el ingenio y encanto característicos de los cuentos populares afro-cubanos al mismo tiempo que enseña a los niños el origen del 1.^er^ eclipse lunar y las consecuencias que puede tener la divulgación de una información que se podía haber mantenido secreta. [5] La historia comienza hace mucho tiempo, cuando el mono hablaba y la lechuza veía durante el día y la noche. Aunque «Luz-Diurna» era amigo de todos, a ella no le gustaba la luna e ideó un plan para que la lechuza derrotase a la arrogante luna. La lechuza le contó el plan al mono pero el abejorro lo oyó y se lo contó a la luna. La luna, una vez advertida, pensó cubrir el cielo totalmente en tinieblas —el 1.^er^ eclipse lunar—. «Luz-Diurna», en cambio, castigó a la lechuza volviéndola ciega, y al mono dejándolo sordo y así permanecen todavía.

Las colecciones del siglo XX de los mitos afro-hispánicos muchas veces usan historias sobre dioses y diosas que llegan a desempeñar un papel positivo como modelo para

[3] *«Ethnoastronomy: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World».* (Conference Proceedings, Smithsonian Institute, *Washington, D.C., Sept. 5-9, 1983). Center for Archaeoastronomy, Univ. of Maryland, College Park, Md. See also Eulalio R. Baltazar, «Color Symbolism and Third World Religious Life,»* The Journal of Religion and Psychical Research, *Bloomfield, Connecticut, The Academy of Religion and Psychical Research, Vol. V, No. 2 (April, 1982), 94-102 and Albert Mosley, «The Metaphysics of Magic: Practical and Philosophical Implications»,* Second Order: An African Journal of Philosophy. *Ile-Ife, Nigeria, Univ. of Ife Press, Nos. 1-2, Vol. VII (Jan-Jul., 1978).*

[4] *Quince Duncan, «La luz del vigía»,* Una canción en la madrugada *(San José: Editorial Costa Rica, 1981).*

[5] *Enrique Noble,* Literatura afro-hispanoamericana *(Lexington, Xerox Pub. Co., 1973) pp. 133-134.*

niños. Mucha gente en Africa piensa que las deidades de su folklore viven verdaderamente en sus pueblos. «Obtalá y Orula» es un mito oral muy interesante sobre las poderosas deidades afro-cubanas que se mencionan en la colección de Enrique Noble. [6]

En este mito, los niños aprenden de varias virtudes humanas ejemplares como cuando Orula prepara un plato de «lengua de toro» para Obtalá. El mismo plato se presenta en otra ocasión, pero resulta esta vez mucho peor cena. Obtalá pregunta a Orula sobre la enorme diferencia y encuentra que el primero contenía «aché», el ingrediente base de los dioses que imparten virtudes a la lengua. La segunda cena no contenía «aché». Luego, lo que podía haber sido una agradable cena se convirtió en un arma vil con potencialidad para matar y destruir. Obtalá estaba tan impresionado con la inteligencia del joven cocinero que inmediatamente nombró a Orula gobernador del mundo. Las historias de ficción afro-hispánicas no son la única fuente de ideas positivas para los niños. Existe una poética, y es demasiado importante para omitirla de este estudio, especialmente dado el hecho de que es poco conocida entre los jóvenes. En *«Infancia alegre»* el poeta costarricense Eulalia Bernard evoca imágenes del papel clave infantil femenino. [7] En las líneas que sigue Bernard describe sensiblemente las manos llenas de esperanza de una niña recadera que trabaja en un ambiente cálido y amable de un modesto barrio.

Gustaba pelar naranjas,
sustraer la cáscara entera

Gustaba escoger arroz,
dejar todo lo sucio fuera

Gustaba brillar el piso de madera,
con cepillo de coco,

hasta verme la cara en ella

Gustaba correr al «chino»
a traer el pan tostao en papel café

para el «te» de hierba, o de cacao.

Y es que abundaban las naranjas,
y el arroz en sacos enteros.

Mi casa era alegre y
el «chino» daba «feria»

Mi infancia fue bella, bella
de manos diligentes.

Esperanza llena. [8]

Los otros temas literarios con los que los niños deberían estar familiarizados son la esclavitud y la experiencia de culturas opuestas. En *«Ritmos negros del Perú»*, el poeta Afro-peruano Nicomedes Santa Cruz se apoya en la tradición española de la «décima» para rememorar una parte importante de la historia peruana. [9] Compone cadencias rít-

6 *Enrique Noble, pp. 132-133.*

7 *Eulalia Bernard, «Infancia Alegre»,* Ritmohéroe *(San José, Editorial Costa Rica, 1982) pp. 47-48. Ver también Rudine Sims,* Shadow and Substance; Afro-American Experience in Contemporary Children's *Fiction (Urbana, National Council of Teachers of English, 1982).*

8 *Ibid.*

9 *Enrique Noble, pp. 36-37.*

micas describiendo la historia de la esclavitud y las contribuciones de ese período a la sociedad peruana actual.

«Ritmos de la esclavitud
contra amarguras y penas.
Al compás de las cadenas
ritmos negros del Perú»

De Africa llegó mi abuela
vestida con caracoles,
la trajeron españoles
en un barco carabela.

La marcaron con candela,
la carimba fue su cruz.

Y en América del Sur
al golpe de sus dolores
dieron los negros tambores
«ritmos de la esclavitud».

Por una moneda sola
la revendieron en Lima,
y en la Hacienda «La Molina»
sirvió a la gente española.

Con otros negros de Angola
ganaron por sus faenas:
¡zancudos para sus venas!
para dormir ¡duro suelo!
y naíta 'e consuelo
«contra amarguras y penas.»

En la plantación de caña
nació el triste «Socabán»,
en el trapiche de ron
el negro cantó la «saña».
El machete y la guadaña
curtió sus manos morenas:
y los indios con sus quenas
y el negro con tamborete
cantaron su triste suerte
«al compás de las cadenas»

Murieron los negros viejos,
pero entre la caña seca
se escucha su «zamacueca»
y el «panalivio», muy lejos.

Y se escuchan los «festejos»
que cantó en su juventud.
De Cañete a Tombuctú,
de Chancay a Mozambique
llevan sus claros repiques
«ritmos negros del Perú». [10]

El tema de la esclavitud es difícil para muchos profesores como tema de discusión y muy doloroso de recordar para muchos estudiantes. El poema de Santa Cruz es de un valor especial. Es un ejemplo a causa del tratamiento estilístico del tema.

[10] *Ibid.*

La literatura ayuda a los niños a comprender las diferencias con otras culturas y los méritos de su propia herencia son especialmente beneficiosos.

«Haikús negros» de Ana Rosa Núñez, un poéta de extracción Afro-cubana y asiática emplea la antigua forma poética japonesa para describir la sociedad contemporánea afro-cubana. [11] La siguiente estancia atrae nuestra atención sobre la naturaleza como una realización de la propia humanidad:

Para la razón del carbón
todos tenemos
el mismo color. [12]

La literatura Afro-hispánica debería formar parte de la literatura en el curriculum normal del español y en la colección de libros escolares para niños, así como en las bibliotecas de todos los hogares. Dado que está comprobado que, generalmente, el gusto de los niños queda ya marcado a la edad de 12 años, la orientación hacia una literatura afro-hispánica debería empezar en una edad temprana. Los niños necesitan tener oportunidades para leer sobre sí mismos y otros individuos que formen una herencia común reflejada en la literatura que ellos leen. Estos jóvenes necesitan también ver buenas ilustraciones y fotografías auténticas de los caracteres afro-hispánicos en sus libros.

Se deben estimular, asimismo, las traducciones de esta literatura. Esta causa de las consecuencias continuas de la esclavitud en las Américas, los educadores deben buscar activamente la literatura afro-hispánica que proporcione buenos modelos e ideas que valgan la pena ser emulados. Es verdad que mucha de esta literatura ha sido ignorada y cuando se ha dicho algo sobre ella, ha abundado generalmente de pobres ejemplos describiendo estereotipos poco atractivos. Aún así, muchos autores afro-hispánicos han escrito buena literatura relativa a estos temas y continúan haciéndolo. Los educadores pueden ayudar a los niños de hoy para que aprecien la buena literatura. A través del estudio de la literatura afro-hispánica los niños pueden conocer más profundamente los problemas que ellos y sus iguales pueden encontrarse en sus vidas.

Finalmente, los educadores, pueden ayudar a preparar a futuros líderes para un mañana mejor guiando cuidadosamente a los jóvenes lectores hacia senderos literarios que enseñen tolerancia incluyendo a los individuos que deban comprender.

Shirley Jackson

[11] *Hortensia Ruiz del Vizo,* Black Poetry of The Americas; A Bilingual Anthology *(Miami, Ediciones Universal, 1972) pp. 69-70.*
[12] *Ibid.*



La (sín)tesis de una poesía antillana: Palés y Spengler

El pensamiento histórico se encuentra, pues, ante un doble problema. Primero: estudiar comparativamente los *ciclos vitales,* estudio que, aunque claramente exigido, nunca, empero, ha sido hecho hasta hoy; y segundo: comprobar el sentido que puedan tener las accidentales e irregulares *relaciones entre las culturas.*

Spengler, *La decadencia de Occidente,* II, 9.

Cuba —ñáñigo y bachata—
Haití —vodú y calabaza—
Puerto Rico —burundanga—

Palés, *Canción festiva para ser llorada* (1929).

Yo lloro en medio de lo invadido, entre lo confuso,
entre el sabor creciente, poniendo el oído
en la pura circulación, en el asunto,
cediendo sin rumbo el paso a lo que arriba,
a lo que surge vestido de cadenas y claveles,
yo sueño, sobrellevando mis vestigios morales.

Neruda, *Residencia en la tierra* (1933)

En su artículo *Hacia una poesía antillana* (1932), afirma Luis Palés Matos: «Yo no he hablado de una poesía negra ni blanca ni mulata; yo sólo he hablado de una poesía antillana que exprese nuestra realidad de pueblo en el sentido cultural de este vocablo. Sostengo que las Antillas —Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico— han desarrollado un tipo espiritual homogéneo y están por lo tanto psicológicamente afinadas en una misma dirección. Y sostengo, además, que esta homogeneidad de tipo espiritual está perfectamente diferenciada de la masa común de los pueblos hispánicos y que en ella el factor negroide entreverado en la psiquis antillana ha hecho las veces de aislador, o en términos químicos, de agente precipitante».[1] Estas declaraciones nos recuerdan, más allá de todas las lecturas parciales e interpretaciones interesadas de su obra, que la finalidad de Palés en *Tuntún de pasa y grifería* (1937) era la constitución de un quehacer poético de reconocible aspecto antillano. En otras palabras, la obra de Palés en esos años se encuadra dentro de lo que podríamos llamar un «regionalismo poético»

[1] *Luis Palés Matos,* Poesía completa y prosa selecta, *edición, prólogo y cronología de Margot Arce de Vázquez (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978), p. 219. Todas las citas de este y otros textos de Palés serán de esta edición.*

Dos negros. (Oleo de Rembrandt)

(equiparable, en algunos aspectos, al regionalismo narrativo de obras como *La vorágine* [1924], *Doña Bárbara* [1929] y *Don Segundo Sombra* [1926]), y, en términos más amplios, se sitúa dentro de la corriente de meditación intensa en torno a la cultura hispanoamericana que produjo para las mismas fechas obras como *La raza cósmica* (1925) de Vasconcelos, *Radiografía de la pampa* (1933) de Martínez Estrada, e *Insularismo* (1934) de Pedreira. *Tuntún de pasa y grifería* es un discurso poético sobre la identidad antillana al que sirven de suplemento una variedad de textos en prosa, entre los cuales destacan el ya citado artículo *Hacia una poesía antillana* y la entrevista de Palés con Angela Negrón Muñoz (publicada antes que el artículo en el mismo año de 1932).[2] Así como los modernistas (como Martí y Darío) buscaban fundar una literatura en América a partir de los elementos heterogéneos de la cultura occidental que les llegaban, disueltos y recompuestos, a través de la filología,[3] Palés busca constituir una poesía antillana partiendo de los componentes que él estima característicos de la cultura de las Antillas, y de una noción de la cultura que debe mucho a las ideas de Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1917).[4] Salta a la vista que tanto la intención como el método de Palés son menos específicamente literarios que los de los modernistas; heredero de la tradición modernista, Palés no se preocupa (ni necesita preocuparse) por la solidez del quehacer literario hispanoamericano, sino que se interesa más en hallar el elemento diferencial de ese quehacer dentro de una región determinada. Conviene aclarar que a Palés tampoco le interesa definir, aislar, y continuar una tradición poética antillana; su proyecto (como corresponde a un escritor que también militó en la vanguardia) es más radical: Palés quiere fundar una poesía antillana nueva, original, cuyo poderío se derive no de una tradición poética preexistente sino de su adecuación con el orbe (sólo en parte literario) de la «cultura» antillana, y más específicamente de una nueva visión de la «cultura» antillana forjada al calor de las teorías sobre la historia y la cultura puestas en circulación por Ortega y la *Revista de Occidente* durante las décadas del veinte y treinta.[5] En buena medida, el «modelo» para la labor poética de Palés en *Tuntún* y para la teoría de la cultura antillana que sirve de base a esa labor hay que buscarlo, pues, no tanto en sus «fuentes» literarias (desde el *Decamerón negro* [1910] de Frobenius hasta el *Romancero gitano* [1928] de Lorca), sino en las antedichas teorías sobre la cultura, y sobre todo en la obra de Spengler.

[2] *Dicha entrevista provocó una vigorosa polémica en la que participaron J.I. de Diego Padró, Luis Antonio Miranda, Vicente Palés Matos, y Graciany Miranda Archilla, y en la que el propio Palés hubo de intervenir con «Hacia una poesía antillana». Véase: Margot Arce, «Prólogo» en Luis Palés Matos,* Poesía completa, *p. xii; y Federico de Onís, «Introducción» a Luis Palés Matos,* Poesía (1915-1956) *(Río Piedras: Editorial de la U.P.R., 1971), p. 12-13.*

[3] *He elaborado estas ideas más a fondo en «La escritura modernista y la filología»,* Cuadernos Americanos, *6 (1981), 90-106.*

[4] *Palés leyó* La decadencia de Occidente *en la traducción al español hecha por Manuel García Morente y prologada por José Ortega y Gasset en 1923. Todas las citas serán de la duodécima edición española (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1971).*

[5] *Un lúcido análisis de la aportación de Ortega y su revista a la diseminación del pensamiento alemán en el mundo hispánico durante los años veintes y treintas, y sus efectos sobre el afrocubanismo, puede hallarse en Roberto González Echevarría,* Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home *(Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 52-61 y ss. Mi deuda con este libro de mi buen amigo y colega es patente a todo lo largo de estas páginas.*

Que yo sepa, fue el poeta Juan Antonio Corretjer quien primero señaló el vínculo entre Palés y el texto de Spengler. Merecen citarse las aseveraciones de Corretjer en su artículo *Spengler: una proyección criolla* (1936):

> La obra de Spengler, traducida por Ortega [sic] y publicada por la *Revista de Occidente* surtió entre nosotros un efecto profundo. (...) Es curioso que Tomás Blanco no lo haya observado. En la época en que Palés comenzaba sus ensayos de poesía negra, Spengler irrumpía entre nosotros con su doctrina de la decadencia del mundo occidental y su mesianismo de las razas llamadas inferiores. Que fue Spengler el apóstol intelectual de la aparición del negro en el hemisferio artístico de Europa no hay duda. El apogeo de lo negro como novedad artística sucede a la aparición de las teorías spenglerianas. Vachel Lindsay es un caso aislado, de extraña fortuna como precursor. Palés leyó y estuvo algún tiempo bajo el hechizo de Spengler. En periódicos de aquella época puede encontrarse huella de ello. Básteme recordar aquí la colección de *Poliedro,* el mensuario de Luis Antonio Miranda, en cuyas páginas hay un artículo de Palés que destila spenglerianismo. *Pueblo negro* y la *Danza,* maravillosa, son de aquellos días.[6]

El artículo de Palés al que alude Corretjer es seguramente *El arte y la raza blanca,* publicado en *Poliedro* en 1927,[7] pero ya antes, en una entrevista que le hiciera el redactor de *Poliedro* en diciembre de 1926, Palés alude a Spengler y muestra alguna familiaridad con varios conceptos claves de la obra del pensador alemán; por ejemplo, respondiendo a la pregunta de si veía una pugna entre España e Iberoamérica por la «supremacía poética», dice Palés: «Yo no veo ningún pugilato. Ambos grupos representan, a mi juicio, dos períodos de la misma raza. Iberoamérica está en su momento lírico, de expansión instintiva y dinámica; España, por el contrario, finaliza su ciclo poético y penetra en una zona de madurez espiritual, de concentración ideológica en donde prosperan el ensayo, la novela y la crítica. Utilizando la concepción spengleriana, te diría que Iberoamérica está en su proceso de cultura y España en su proceso de civilización. Los poetas españoles terminan; los iberoamericanos comienzan ahora» (p. 208). Aunque la predicción de Palés no podía estar más errada (en vísperas de la Generación del 27), lo importante es señalar que aquí Palés aplica, si bien de forma algo caprichosa, las nociones de Spengler acerca de los «ciclos vitales» de una cultura y la oposición entre «cultura» y «civilización», a la situación de la literatura española de su momento.[8] Haciéndose eco de las esperanzas de muchos otros intelectuales hispanoamericanos (desde Vasconcelos hasta Carpentier) e incluso del dictamen alarmado de Ortega y Gasset, quien hacia 1928 declararía que «América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad un remoto pasado, porque era *primitivismo*»,[9] Palés se apoya en Spengler para expresar su confianza en la vitalidad originaria del quehacer literario hispanoamericano. La aparente despreocupación con que Palés utiliza los conceptos de Spengler en este caso no sólo delata su familiaridad con ellos, sino que nos sugiere que la actitud de Palés ante el

[6] *Juan Antonio Corretjer, «Spengler: una proyección criolla»,* El Mundo *(San Juan, P.R.), 25 de junio de 1936, p. 5.*

[7] *G.R. Coulthard,* Race and Colour in Caribbean Literature *(Londres: Oxford University Press, 1962), pp. 30-31, 138. Ver además: James H. Ward, «Bibliografía de Luis Palés Matos»,* La Torre, *79-80 (enero-junio 1973), 229.*

[8] *Splengler, II, 51, 64-65, 107-135.*

[9] *José Ortega y Gasset, «Prólogo para franceses» en* La rebelión de las masas *(Madrid: Revista de Occidente, 1959 [1929]), p. 43-44. El «Prólogo para franceses» se incluyó por vez primera en la edición de 1937; allí, sin embargo, Ortega alude a su ensayo «Hegel y América», de 1928, en el que hizo las mismas aseveraciones.*

texto de Spengler no era excesivamente respetuosa. Palés no vacila en poner a prueba las teorías de Spengler, aplicándolas (mal que bien) a la realidad circundante. *Tuntún de pasa y grifería* ejemplifica mejor, en el plano de la poesía, el mismo proceso. *Tuntún* es el fruto no sólo de una relectura en clave spengleriana de la tradición cultural antillana, sino de una revisión crítica de las ideas de Spengler sobre la cultura, elaborada a partir de una confrontación directa entre el sistema spengleriano y la realidad antillana.

Pero antes de pasar a un examen de *Tuntún,* cabría preguntarse cuál es la índole exacta de esa revisión crítica que Palés hace de Spengler. ¿Dónde terminan las ideas de Spengler y comienzan las de Palés? Para responder a estas interrogantes, conviene que examinemos dos textos liminares en prosa en los que Palés glosa su poesía, intentando explicarla, y en los que de nuevo las referencias claves son a Spengler. El primero de éstos es la entrevista con Angela Negrón Muñoz. Allí Palés hace otra vez uso frecuente de términos y frases de amplia resonancia spengleriana: «paisaje», «sentido de afinidad histórica», «sentimiento cósmico de región», etc. Al definir el concepto de «pueblo», por ejemplo, Palés indica que es «acomodación básica entre raza y paisaje. En un sentido general, el hecho de que las Antillas hayan sido colonizadas y pobladas por la raza hispánica, no significa que después de cuatrocientos años, que representan múltiples generaciones, continuemos tan españoles como nuestros abuelos. El medio antillano tiene que haber influido tan poderosamente en ellos y nosotros que hoy poseemos, sin duda, rasgos, actitudes y características de raza nueva. Es un fenómeno análogo al del yanqui con relación a su progenitor inglés o germano» (p. 215). A todas luces, Palés tiene en mente al hacer estas aseveraciones el siguiente pasaje del tomo II de *La decadencia de Occidente:*

> La raza tiene raíces. Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza. Pero habría que saber que donde se halla el solar permanece también la raza, con los rasgos esenciales del cuerpo y del alma. Si no se la encuentra allí, es que ya no existe en ninguna otra parte. La raza no emigra. Los hombres emigran y sus generaciones posteriores nacen en diferentes países; el paisaje ejerce, empero, un poder misterioso sobre el elemento vegetativo de estos descendientes y acaba por alterar totalmente la expresión racial; la antigua desaparece y surge una nueva. No fueron ingleses y alemanes los que emigraron a América; fueron hombres que, al emigrar, iban *como* ingleses y alemanes. Pero sus descendientes actuales son yanquis, y es bien sabido, desde hace tiempo, que el suelo indio ha manifestado sobre ellos su poderío, de tal manera que de generación en generación van pareciéndose más a la población destruída. (Pág. 143.)

Aquí convendría hacer un alto para explicar algunos aspectos relevantes de las ideas de Spengler. Empecemos por su concepto de «raza». No cabe duda de que, en los años veinte y treinta, esta noción ya iba siendo sustituida por conceptos antropológicos más refinados y pretendidamente científicos,[10] pero lo que importa subrayar por ahora es que dentro del vitalismo spengleriano conceptos como «raza» y «cultura» estaban asentados sobre una visión no tanto científica como esencialmente teológica, religiosa, de la relación entre el hombre y el universo. En su oposición al positivismo, el pensamiento de Spengler retorna a la filosofía romántica del sujeto y concibe a la cultura como una elaboración espontánea que el hombre lleva a cabo a partir de los símbolos que

[10] *Nancy Stepan,* The Idea of Race in Science *(Londres: The Macmillan Press Ltd, 1982), pp. 140-169.*

le ofrece el paisaje: el paisaje, objeto del escrutinio humano, es interiorizado por el hombre para forjar así una síntesis entre la conciencia y la Naturaleza, de la cual emana la cultura.[11] La cultura es para Spengler el producto de una *conversión* radical que ejerce el paisaje sobre la conciencia del hombre; de ahí que Spengler asevere que «la raza no emigra» (raza y cultura son términos poco diferenciados en el texto de Spengler), pues la emigración de una raza conlleva forzosamente su «transplante» y su posterior conversión en consonancia con el nuevo paisaje. Un fenómeno que es absolutamente ajeno al sistema spengleriano es el de la «difusión cultural» o la «transculturación», cuyo estudio comenzó a cobrar impulso por los años treinta en la obra de Bronislaw Malinowski (el vocablo «transculturación» lo acuñó hacia 1940 Fernando Ortiz);[12] para Spengler, las culturas atraviesan independientemente por sus «ciclos vitales» de nacimiento, desarrollo, florecimiento y decadencia, sin contactos mutuos de índole significativa. Aunque se oponía al etnocentrismo europeo, el policentrismo cultural de Spengler postulaba sin embargo que cada cultura es fundamental y profundamente etnocéntrica y autosuficiente: Spengler dedica todo un subcapítulo del tomo II de su obra, titulado «Las relaciones entre las culturas», a demostrar precisamente la imposibilidad de tales relaciones. Polemizando allí (con alguna razón) contra nociones como las de «influencia», «prosecución» y «actuación», usadas por la historia de las ideas para explicar la recurrencia en culturas distintas de elementos semejantes, Spengler niega rotundamente el valor de los contactos interculturales: «Las significaciones no pueden emigrar. Nada mitiga la profunda soledad que separa la existencia de los hombres de diferente tipo. (...) Cuando se persigue la "influencia" de la plástica egipcia sobre la griega, rasgo por rasgo, se advierte pronto que no existe en realidad tal influencia, sino que la voluntad griega de forma tomó de aquellas viejas artes algunos caracteres que, de no haberlos encontrado allí, hubiera descubierto ella misma de una manera o de otra» (pp. 72-73). Hasta un ejemplo mayúsculo de «difusión cultural» como lo es la conquista española del Nuevo Mundo, es visto por Spengler como un mero accidente histórico, la excepción que prueba la regla del sistema, y como evidencia adicional de que, en sus palabras, *«la historia humana carece de sentido.* Sólo en los ciclos vitales de las culturas particulares hay una significación profunda. Pero las relaciones entre una y otra no tienen significación; son puramente accidentales» (p. 59; subrayado de Spengler).

Puede parecer sorprendente que Palés intentara fundar su teoría de la cultura antillana —en la que la transculturación es un mecanismo imprescindible— a partir de la teoría de la cultura de Spengler, que niega toda posibilidad de ese fenómeno. Esto se explica en parte por la extraordinaria autoridad que adquirió la obra de Spengler en el mundo hispánico (no hay que olvidar que venía respaldada nada menos que por Ortega y Gasset), y por el casi absoluto desconocimiento por parte de los intelectuales hispanoamericanos (con la notable excepción de Fernando Ortiz), de los trabajos de

[11] *González Echevarría, pp. 41-61.*

[12] *Sobre Malinowski y sus ideas acerca de la «difusión cultural», pueden consultarse: Audrey I. Richards, «The Concept of Culture in Malinowski's Work» y Lucy Mair, «Malinowski and the Study of Social Change» en* Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski, *editado por Raymond Firth (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957), pp. 15-32; 229-244. En cuanto al origen del término «transculturación», véase la introducción del propio Malinowski al libro de Fernando Ortiz,* Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar *(La Habana: Jesús Montero, Editor, 1940), pp. xv-xxiii.*

antropólogos profesionales como Franz Boas y Bronislaw Malinowski, en los que se cuestionaban hondamente los conceptos de «raza» y «cultura» que manejaba Spengler.[13] Cabe añadir que pese a su vasto influjo en el orbe hispánico, *La decadencia de Occidente* y sus teorías «morfológicas» en torno a la historia y la cultura fueron recibidas con muy poco entusiasmo y hasta con abierto desdén por la mayoría de los etnólogos e historiadores profesionales de la época, quienes no dejaban de señalar lo erróneo de algunos datos con los que trabajaba Spengler, y no sentían grandes simpatías por el irracionalismo del sistema spengleriano.[14] Fue precisamente ese irracionalismo —unido, claro está, a ideas como el policentrismo cultural— lo que más atrajo a los intelectuales hispánicos hacia *La decadencia de Occidente*. De ahí que, aunque discreparan en algunos aspectos de la obra del pensador alemán, la mayoría de los intelectuales hispánicos asimiló la *Lebensphilosophie* y buena parte del aparato conceptual spengleriano, y fue dentro de esos linderos que autores como Vasconcelos, Pedreira, y el propio Palés, meditaron sobre la cultura de Hispanoamérica. Esa meditación se centró en muchos casos, por obvias razones ligadas a la realidad hispanoamericana, sobre el fenómeno de la transculturación. Tanto en la obra de Palés, como en *La raza cósmica* de Vasconcelos e *Insularismo* de Pedreira, puede apreciarse este impulso de trascender a Spengler sin abandonar el aparato conceptual de su filosofía, este intento de elaborar a partir de Spengler la teoría de la transculturación que él mismo se rehusó a formular.[15]

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿cómo efectúa Palés esta maniobra? ¿Cómo revisa Palés a Spengler? Un pasaje de *Hacia una poesía antillana* nos sugiere la respuesta; dice Palés: «En términos generales, es cierto... que cuando dos culturas emigran de sus zonas de origen y se encuentran en un ambiente extraño, la que posea elementos superiores anula y destruye a su contrario. Pero debe tenerse gran cautela en la excesiva generalización de este concepto y no convertirlo en una ley rígida e inmutable. El nuevo medio puede resultar hostil a la cultura dominante y favorable, por el contrario, a la dominada. O pueden los hombres que representan esta última, por sutiles tácticas de su subconsciente colectivo o simplemente para subsistir, adoptar el tren de formas y representaciones de la primera e infiltrar paulatinamente en dichas formas su propio espíritu, modificándolas con tan corrosiva eficacia que den pábulo al nacimiento de una actitud cultural nueva» (pp. 220-21). Palés luego resume esquemáticamente el devenir cultural y social de las Antillas después de la conquista: una vez que el español elimina a los aborígenes, el conflicto se plantea entre el español y el negro; el español «impone su ley y su cultura; el negro tolera y se adapta» (p. 221). Pero lo que es aún más importante, según Palés, es que el español permaneció desarraigado, desvinculado de su nuevo suelo, siempre «haciendo viajes a la madre patria» o «soñando con Galicia o Andalucía» (p. 221); el negro, en cambio, «se expande y desenvuelve como en su propia casa» (p. 221). Lo que Palés hace aquí es explicar, a partir de los principios delineados por Spengler, cómo pudo darse la transculturación antillana: ambos

[13] *Mair, pp. 229-238. También Stepan, pp. 141-42 y ss.*

[14] *«Spengler, Oswald»,* Encyclopaedia Britannica, *1972.*

[15] *Importa señalar que el mismo Ortega registró también sus discrepancias con el sistema de Spengler —aunque desde el ángulo de la filosofía de la historia— en* Las Atlántidas *(1924).* Obras completas, *III (Madrid: Revista de Occidente, 1957), 302-304 y ss.*

el negro y el blanco, tras emigrar de sus lugares de origen, establecen una nueva relación con su nuevo paisaje, se *convierten* en «otras» razas, y su cultura en «otra» cultura; más aún, Palés arguye que en el caso del negro se dio una adecuación más perfecta entre el hombre y el paisaje (por venir el negro del trópico), y que por ende en la carrera para ver cuál de las dos razas se asentaba más prontamente en el paisaje, el negro fue el vencedor, y su cultura, enraizada más firmemente en el suelo antillano, quedó en posición de influir soterrada pero poderosamente sobre la cultura del blanco. La unión sexual del negro y el blanco no hizo sino facilitar aún más el proceso mediante el cual las «formas» africanas y europeas se transformaron, amalgamándose, en «otra» cosa. Regreso de nuevo al texto de Palés: «Sospecho que parejo fenómeno [al de Haití, con su sincretismo afro-francés] hubiera ocurrido en Cuba, Santo Domingo, y Puerto Rico, si al choqúe puramente externo de las dos culturas —la del colono español y la del negro esclavo— en un escenario absolutamente extraño para ambos, no hubiera sucedido, amén de la mutación psicológica a que me referí antes, la mezcla de sangre fundiendo sus valores de raza y creando el nuevo tipo del mulato hacia el cual se ha desplazado el acento vital de las tres islas. Y este acento, traducido a términos de cultura, no es ni puede ser ya hispánico ni africano. Porque si la cultura, en última instancia, ha de tener un valor substancial y no meramente externo y formativo, habrá de ser un constante fluir, un perenne producirse del ser o de la raza, en armonía con el paisaje que los rodea» (p. 222).

Aunque Palés sin duda pudo haber elaborado esta idea de la transculturación por su cuenta, al confrontar sus observaciones de la realidad empírica con el sistema de Spengler, es probable que le sirvieran de modelo mediador las elucubraciones que, antes de publicarse la obra de Spengler, hacía Fernando Ortiz en *Los negros brujos* (1906). Allí, mientras describe el proceso de formación del «hampa afrocubana» a partir de los distintos elementos étnicos y sociales que confluyeron en Cuba a lo largo de su historia, Ortiz esboza una imagen de la transculturación que, si se obvian la moralización y la terminología de corte positivista, no difiere mucho de lo que hemos visto en Palés. Para Ortiz, los hombres blancos que se movían en las «capas inferiores» de la sociedad cubana exhibían la misma «primitividad psíquica» que el negro, y en consecuencia, «ambas razas se soldaron en estas capas psicológicamente comunes o muy afines por lo menos... La soldadura fue completa, no sólo psicológica, sino también fisiológica, pues para que ésta se realizara fueron las mismas concausas, igualmente extenso el contacto e íntimo y permanente a la vez. Todos sabemos cuán frecuentes eran hace cincuenta años las uniones duraderas de blancos y de negras. Aún hoy día la voluptuosa mulata es la sacerdotisa más fervorosa de la deidad que la trajo al mundo, del amor libre. Por el influjo recíproco de ambas razas la negra fue adquiriendo un impulso de progreso, cada vez más desarrollado, que le hizo despertar de su secular somnolencia y salir en parte del subsuelo social en que la retenía su falta de cultura, y la raza blanca africanizó su clase ínfima acentuando aquellas formas que traducían de un modo orgánico completos y exactos sus impulsos primitivos, aún no aplastados por el peso de superiores estratos de cultura».[16] El esquema de Palés es obviamente mucho más idealizado y abstrac-

[16] *Fernando Ortiz,* Hampa afro-cubana; Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnología criminal) *(Madrid: Editorial América, 1917), pp. 33-35.*

to, y carece del impulso sociologizante (y criminológico) del de Ortiz; de hecho, la diferencia mayor entre Palés y Ortiz (por lo menos el Ortiz de *Los negros brujos)* en lo que a la noción de transculturación respecta, es que el modelo de Ortiz, aunque se basa en ocultas presuposiciones metafísicas (conceptos como los de «primitividad psíquica» y «formas orgánicas»), tiene un claro carácter positivista: Ortiz pretende explicar el fenómeno de la mezcla de culturas a partir de conceptos derivados de la sociología y la psicología de la época. Palés, en cambio, ya compenetrado con la *Lebensphilosophie* spengleriana, sitúa su visión de la fusión cultural en el plano trascendental —e irracional— de la relación cuasimística entre el hombre y el paisaje.[17]

Si la tesis de Palés sobre la transculturación es, en buena medida, una traducción (que termina en revisión) del vitalismo spengleriano al medio antillano, el libro de poemas de Palés, *Tuntún de pasa y grifería,* es una traducción de esas ideas de Palés y de Spengler al plano poético, literario. Esencialmente, *Tuntún* dramatiza en metáforas e imágenes el proceso de síntesis entre el sistema de Spengler y la realidad antillana que quiso realizar Palés al componer el libro, y que luego éste se vio movido a exponer en prosa discursiva al glosar su poesía en la entrevista con Angela Negrón Muñoz y en *Hacia una poesía antillana.* Lo que me propongo hacer ahora es invertir ese proceso y leer la poesía de Palés *a partir de su glosa,* siguiendo las sugerencias del propio poeta acerca de cómo podían ser leídos los versos de *Tuntún.* Llevar a cabo esta operación implica, al menos de primera instancia, cotejar las maneras en que se manfiesta la filosofía de Spengler en el texto de *Tuntún.*

A un nivel puramente temático, no es difícil encontrar alusiones a conceptos spenglerianos en el texto de *Tuntún.* Por ejemplo, el énfasis de Palés en la «primitividad» —la cercanía al origen del hombre— del negro, que se observa en poemas como «Numen» y «Pueblo negro», entre otros, aunque es un tópico harto común en la época, se encuentra formulado explícitamente en el libro de Spengler; allí, hablando acerca de las «dos grandes edades» en que se divide «todo lo que sabemos del hombre», Spengler declara: «La primera edad es la de la cultura primitiva. Existe una región tan sólo en donde esta cultura primitiva se ha conservado viva y bastante intacta, durante toda la segunda edad y subsiste aún hoy, bien que en forma ya muy posterior. Dicha región es el noroeste de Africa. El gran mérito de León Frobenius consiste en haber dado a conocer este hecho» (p. 46). (La obra de Frobenius, diseminada también por Ortega y la *Revista de Occidente,* fue, por supuesto, otra de las fuentes que consultó Palés al es-

[17] *Un acercamiento contemporáneo a la problemática de la transculturación, con particular atención a la cultura africana en América, lo constituye el ejemplar estudio de Manuel Moreno Fraginals,* El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar *(La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978), tres tomos; Moreno Fraginals es además el relator de* Africa en América Latina *(México: Siglo XXI/Unesco, 1977); por otro lado, el sustancioso ensayo de Sydney Mintz y Richard Price, «An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective» (Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976), contiene observaciones que parecen un eco postergado de las aseveraciones de Palés: «Though it may appear at the outset that the continuity and strength of transferred cultural materials weighed more heavily in favor of the Europeans than of the Africans, we would contend that a more sophisticated treatment of the content of the transferred materials would fail to support so simplistic a conclusión. In fact, the character of the transfers and their subsequent transformation may argue at times for greater continuity in the case of Afro-America than in that of Euro-America, considering the circumstances under which the transfer occurred, and the setting within which they took root» (p. 1).*

cribir los poemas de *Tuntún.)*[18] Por otro lado, la cuarteta final del poema «Ñam-ñam» sugiere una ilustración esquemática y caricaturesca del policentrismo cultural de Spengler:

> Asia sueña su nirvana.
> América baila el jazz.
> Europa juega y teoriza.
> Africa gruñe: ñam-ñam. (Pág. 150.)

El contraste, muy común también para la época, pero de clara impronta spengleriana, entre la ciudad decadente donde la vida se sofoca en el artificio, y la selva, donde la vida se desenvuelve fecundamente, se esboza en «Kalahari»:

> En el burdel reían estrepitosamente
> las mujeres de bocas pintadas... Sin embargo,
> una, inmóvil, callaba; callaba sonreída,
> y se dejaba hacer sonreída y callada.
> Estaba ebria. Las cosas sucedían distantes.
> Recuerdo que alguien dijo —Camella, un trago, un trago.
>
> ¿Por qué ahora la palabra Kalahari?
>
> Esta mañana, hojeando un magazín de cromos,
> ante un perrillo de aguas con cinta roja al cuello,
> estuve largo tiempo observando, observando...
> No sé por qué mi pensamiento a la deriva
> fondeó en una bahía de claros cocoteros,
> con monos, centenares de monos que trenzaban
> una desordenada cadena de cabriolas.
>
> ¿Por qué ahora la palabra Kalahari? (Pág. 157.)

Pero estas alusiones temáticas son, en gran medida, una manifestación todavía superficial del impacto de Spengler en el texto de Palés. Si pasamos a un nivel más general y a la vez más significativo, podremos observar que la huella spengleriana se extiende hacia la estructura misma de *Tuntún* como libro. En su edición original de 1937, *Tuntún* estaba dividido en cuatro partes: «Tronco», «Rama», «Flor» y «Otros poemas». Es interesante recordar que Spengler dividía en cuatro etapas el desarrollo de la cultura: juventud, crecimiento, florecimiento y decadencia (tomo I, p. 54). Las primeras tres divisiones del libro de Palés parecen seguir fielmente este esquema: los poemas de «Tronco» se ocupan de los orígenes africanos del negro antillano («Jungla africana—Tembandumba / Manigua haitiana—Macandal», reza el estribillo de «Numen», p. 148); los de «Rama» están dominados por el motivo del viaje, de la prolongación («Pueblo negro» y «Kalahari» son viajes imaginarios al Africa; «Canción festiva para ser llorada» es un largo periplo por las Antillas; «Majestad negra» describe el tránsito de Tembandumba «por la encendida calle antillana»; y por último, «Ñáñigo al cielo» y «Falsa canción de baquiné» representan, respectivamente, el viaje sincrético del ñáñigo a un caricaturesco cielo cristiano, y la vuelta a la Guinea ancestral del alma de un negrito muerto); los poemas de «Flor» encuentran su unidad dentro del tema de la síntesis cultural, nota-

[18] Un estudio sistemático de las fuentes de Palés puede hallarse en Lucy Torres, «The Black Poetry of Luis Palés Matos and its Sources» (Tesis, Indiana University, 1970).

blemente en «Ten con ten» y en el poema culminante del libro, «Mulata-Antilla». La cuarta sección, «Otros poemas», no parece corresponder, obviamente, a la cuarta etapa de Spengler, a la «decadencia», y de hecho *no debería* corresponder a ella, puesto que sabemos que Palés estima que la joven cultura antillana no ha llegado a esa etapa todavía. Sin embargo, no podemos descartar tan fácilmente esta sección, pues en ella se incluyen poemas tan importantes como «Topografía» y «Pueblo», los cuales, aunque no son de ambiente afroantillano, sí se ocupan del tema de la «decadencia cultural»: «¡Piedad, Señor, piedad para mi poble pueblo / donde mi pobre gente se morirá de nada!», reza la conocida súplica de Palés en «Pueblo» (p. 115). Me parece significativa la posición marginal y ambigua de estos poemas, que aparentan estar a la vez dentro y fuera del texto de *Tuntún* (en su primera edición),[19] y a ellos volveré dentro de poco.

Por lo pronto, quedémonos con las tres primeras secciones de *Tuntún;* ya hemos dicho que éstas siguen, al menos en parte, el «ciclo vital» de la cultura que postulaba Spengler. Pero esta estructura cíclica, repetitiva, se manifiesta no sólo al nivel del libro entero, sino también en los poemas individuales: con escasas excepciones, todos los poemas de *Tuntún* empiezan y terminan con el mismo verso, además de hacer uso abundante de estribillos. Es evidente que esto se debe en gran parte al intento de Palés de reproducir la estructura responsorial, rítmica, de la música afroantillana; pero me parece legítimo remontar este rasgo además a la «estética del ritmo» de los modernistas (aquel «ama tu ritmo y ritma tus acciones» de Darío, del cual la poesía de Palés sería una interpretación extrema y antillanizada),[20] e incluso a toda la tradición filosófica post-romántica que concibe al conocimiento como un proceso rítmico, cíclico, como una *enciclopedia,* en el sentido más literal de la palabra.[21] Recordemos que, lejos de ser un mero experimento vanguardista, *Tuntún* es también un discurso poético acerca del Ser antillano: *Tuntún,* con su acopio de información sobre la cultura caribeña, es una suerte de burlesca *Enciclopedia Antillana;* además de constituir entonces un remedo de los ritmos afroantillanos, el ritmo y la estructura cíclica de los poemas de *Tuntún* siguen el modelo básicamente post-hegeliano —dentro del cual se inserta Spengler— del conocimiento como un gran ciclo del saber que sería la síntesis de innumerables ciclos menores. Tal es la imagen que usa Hegel para describir el proceso de la historia de la filosofía: «Esta actividad... debe ser representada no como una línea recta que se extiende hacia una infinitud abstracta, sino como un círculo, como un retorno a sí misma. La periferia de este círculo consiste de una enorme suma de círculos; la totalidad es una gran secuencia de desarrollos que regresan sobre sí mismos».[22] La concepción

[19] *Como se sabe,* Tuntún *ha atravesado por dos ediciones: la de 1937 y otra, que contiene revisiones sustanciales, de 1950 (Prólogo de Jaime Benítez. Vocabulario de términos negros, afroantillanos y regionales. [San Juan, P.R.: Biblioteca de Autores Puertorriqueños]. Arcadio Díaz Quiñones ha estudiado el sentido de algunas de estas revisiones (sobre todo las hechas a «Mulata-Antilla»), en «Notas al estudio de* Tuntún de pasa y grifería», Insula, *356-357 (julio-agosto 1976), 4.*

[20] *Rubén Darío,* Obras poéticas completas *(Madrid: Aguilar, 1945), p. 680-81.*

[21] *A este respecto pueden consultarse: M.H. Abrams,* Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature *(Nueva York: W.W. Norton & Co., 1971), pp. 169-195 y ss.; Michel Serres,* Hermès III: La Traduction *(París: Minuit, 1974), pp. 159, 163-64, 181, 183; y también Octavio Paz,* Los hijos del limo. Del Romanticismo a la vanguardia *(Barcelona: Seix Barral, 1974), pp. 89-112.*

[22] *G.W.F. Hegel,* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie *en* Sämtliche Werke, *17 (Stuttgart: Fr. Frommans Verlag, 1928), p. 56. La traducción es mía.*

spengleriana de la historia de la cultura, que la ve a ésta como un engranaje de diversas culturas que van atravesando por sus ciclos individuales de nacimiento, desarrollo, florecimiento y decadencia, es una adaptación del esquema hegeliano. Es importante subrayar en este contexto la evidente afinidad que guarda esta metáfora cíclica de la historia con la experiencia de la temporalidad que según el propio Spengler caracteriza a los pueblos primitivos: éstos viven sin conciencia de la historia, sujetos a los grandes ciclos cósmicos, naturales, que el hombre primitivo representa en la liturgia y en la magia (tomo II, p. 48, pp. 64-65). Es por medio de esta afinidad entre el modelo spengleriano de la cultura y el modo de vida del negro antillano, que el texto de Palés aspira a alcanzar la coherencia de una síntesis: si formalmente *Tuntún* aspira a ser una suma armónica de ciclos, ideológicamente *Tuntún* busca su coherencia en la presunta congruencia entre el sistema cíclico de Spengler y la temporalidad circular que predomina en el medio antillano. Esa temporalidad cíclica antillana —característica, según Spengler, de una cultura joven— es una síntesis del tiempo litúrgico, mágico (con su rueda de rituales y días fastos y nefastos) del negro, y de la temporalidad igualmente repetitiva de la producción agrícola, del ingenio cañero, propiedad del blanco. La cultura antillana se gesta, según Palés, en un contrapunto entre el «trajín de ingenio cañero» (p. 160) y el «ritmo de los tambores» (p. 168), y la expresión más clara de esa presunta síntesis se da en la música y el baile afroantillanos: la música imita los ritmos litúrgicos del tiempo sagrado, mientras que el baile es una versión estilizada de los movimientos que se hacen al trabajar. En este sentido, «Majestad negra» (más que «Mulata-Antilla») parecería el ejemplo más logrado de esa fusión que intenta alcanzar el texto de Palés:

> Culipandeando la Reina avanza,
> y de su inmensa grupa resbalan
> meneos cachondos que el gongo cuaja
> en ríos de azúcar y de melaza.
>
> Prieto trapiche de sensual zafra,
> el caderamen, masa con masa,
> exprime ritmos, suda que sangra,
> y la molienda culmina en danza. (p. 156)

Las sinestesias del poema equiparan el baile y la producción, el ritual y el trabajo, el *tempo* de la música con el tiempo del ingenio.

Sin lugar a dudas fue en parte debido a esa impresión de armonía, de congruencia total entre forma, tema e ideología, producida por los poemas de *Tuntún*, que éstos causaron tan gran impacto desde antes de su publicación en un solo volumen. [23] Esto no significa que los poemas afroantillanos de Palés no suscitaran reparos entre sus críticos y lectores; aparte de la controversia local (que ya hemos mencionado) entre Palés, De Diego Padró, Graciany Miranda Archilla y otros, toda una gama de críticos desde Fernando Ortiz en la década del treinta hasta G.R. Coulthard y Richard Jackson en años

[23] *Tomás Blanco recoge varios testimonios de ese impacto en* Sobre Palés Matos *(San Juan, P.R.: Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1950), pp. 28-33.*

más reciente, ha registrado sus discrepancias con alguno que otro aspectos de *Tuntún* [24] En general, sin embargo, estas discrepancias han surgido de lecturas parciales (y parcializadas) o malos entendidos en cuanto al proyecto de Palés, y no han faltado las rectificaciones a ellas por parte de críticos como Tomás Blanco, Margot Arce, Federico de Onís y Arcadio Díaz Quiñones. Al reproche de Fernando Ortiz de que el negro de Palés «es un negro sintético, fundido con alquitaradas y simples esencias de savias africanas rebullidas en las Antillas», [25] puede contestarse, como lo hizo Tomás Blanco, que el propósito de Palés no era el de representar el «negrito puertorriqueño» sino al arquetipo racial y cultural del mulato antillano. [26] A las acusaciones de Coulthard y de Jackson de que Palés (y los afrocubanistas) deshumanizan al negro y lo convertían, con racismo más o menos voluntario, en un monigote danzarín, han replicado críticos como Arcadio Díaz Quiñones y Raúl Hernández Novás, señalando cómo el propio texto de Palés satirizaba esa práctica («En negrito y cocotero/ Babbit turista te atrapa», p. 161), y subrayando el aspecto anticolonialista de la obra palesiana. [27].

Sin embargo, más allá de estos reproches y rectificaciones, no cabe duda de que *sí hay* una desarmonía en el texto de *Tuntún,* una contradicción básica y nunca del todo resuelta, que asoma también en la obra de otros escritores vinculados al negrismo, como Alejo Carpentier (en *¡Ecué-Yamba-O!* /1933/, sobre todo) y Nicolás Guillén. [28] Esa desarmonía tiene que ver con la incompatibilidad entre el espíritu lúdico, azaroso, del arte de vanguardia, y el impulso trascendente de raigambre spengleriana que, sumado al gesto de protesta político-social, caracteriza al movimiento negrista en su conjunto. *Tuntún* se gesta en medio de dos impulsos contradictorios: uno, spengleriano y «anticolonialista», que pretende darle a la poesía una relevancia extraliteraria procurando vincularla orgánicamente con la cultura y el paisaje antillano —buscando, en términos nerudianos, una «residencia en la tierra»— y otro, de estirpe vanguardista, codificado por Ortega en *La deshumanización del arte* (1925), que postula la esencial intrascendencia de la creación artística, subrayando su carácter de juego desinteresado, de experimento formal.

No hay que escudriñar demasiado el texto de *Tuntún* para encontrar esta disyuntiva; basta con recordar que el título de este libro tan cargado (como hemos visto) de alusiones culturales, de este texto estructurado con arreglo al modelo cíclico de la Enciclopedia, es *Tuntún de pasa y grifería:* el vocablo «tuntún», como nos indica el diccionario, se usa en expresiones como «al tuntún» o «al buen tuntún», y significa «sin reflexión ni previsión; sin conocimiento del asunto» *(Diccionario de la lengua española Vox).* Como ejemplo adicional, puede señalarse que el título de uno de los poemas más importantes del libro, «Canción festiva para ser llorada», resume igualmente la ambivalencia

24 *Fernando Ortiz, «Más acerca de la poesía mulata. Escorzos para su estudio»,* Revista Bimestre Cubana, *37 (enero-febrero, 1936), 23-39; Coulthard, p. 33 y ss.; y Richard Jackson,* The Black Image in Latin American Literature *(Alburquerque: The University of New Mexico Press, 1976).*

25 *Ortiz, «Más acerca de la poesía mulata», 24.*

26 *Tomás Blanco, «Poesía y recitación negras»,* Revista Bimestre Cubana, *38 (julio-agosto 1936), 28-29.*

27 *Arcadio Díaz Quiñones, «La poesía negra de Luis Palés Matos: realidad y conciencia de su dimensión colectiva»,* Sin Nombre, *1 (1970), 7-25; y Raúl Hernández Novás, «Prólogo» a Luis Palés Matos,* Poesía *(La Habana: Casa de las Américas, 1975), pp. xi-xii.*

28 *Véase González Echavarría, pp. 84-85 y ss.*

que intenta reconciliar el texto de *Tuntún* entre el gesto despreocupado y explícitamente artificioso de la vanguardia y el impulso contrario hacia una mayor relevancia social y filosófica. Es a ese nivel que se puede apreciar el fracaso del intento de síntesis de Palés: si por síntesis entendemos la suma de partes diversas para configurar una totalidad, lo que tenemos en *Tuntún* es, por el contrario, dos cantidades, dos impulsos, que tienden a cancelarse mutuamente y que sólo pueden manifestarse cuando uno u otro desaparece. En uno de esos momentos de lucidez autocrítica que es típico del arte de vanguardia, el propio Palés reconoce esta antinomia en el poema «Ten con ten»:

> Y así estás, mi verde antilla,
> en un sí es que no es de raza,
> en ten con ten de abolengo
> que te hace tan antillana... (p. 168)

La expresión «ten con ten», por cierto, significa lo opuesto de «al buen tuntún», pues quiere decir «tiento, moderación» *(Diccionario de la lengua española Vox)*. Incluso las revisiones hechas por Palés al que debía ser el poema culminante del libro, «Mulata-Antilla», pueden verse como otro indicio de la imposibilidad de lograr esa síntesis, esa *concordia discors* (para evocar el tópico clásico), entre dos razas, entre dos culturas, entre dos modos de concebir la literatura. «Mulata-Antilla» tiene un aire de visión apocalíptica, profética (subrayado en la versión de 1950 por las alusiones al «Cantar de los Cantares») que sugiere —como en *La raza cósmica* de Vasconcelos— la índole futura, siempre diferida, de esa síntesis que el poema celebra. Cabe señalar que ya Palés, en su definición de la cultura que antes citamos, indica que ésta «habrá de ser un constante fluir» (p. 222), en una reminiscencia de Heráclito que no cuadra con el esquema del «ciclo vital» spengleriano, y que sugiere que Palés no estaba del todo convencido de que la cultura fuese algo tan sólido, orgánico y fácil de definir como pensaba Spengler.

Por último, vista en este contexto, la sección de «Otros poemas» en la primera edición de *Tuntún* revela su carácter apenas disimulado de suplemento, de excedente o exceso que se sale del orbe de *Tuntún* y que por ello mismo pone en duda la validez de la síntesis totalizante que el texto propone. Conviene señalar que los poemas de dicha sección oscilan entre los de temática «social», como «Pueblo» y «Topografía», y los de índole experimental dentro de una tónica post-modernista, como «Walhalla», «Sinfonía nórdica» (en los que acaso haya reminiscencias no sólo de *Castalia bárbara* [1897] de Jaimes Freire, sino del título —aunque no del estilo— de los *Poemas árticos* [1916] de Huidobro), y «Nocturno». En ellos también se repite la problemática de cómo reconciliar la espontaneidad y la frivolidad del arte vanguardista con una noción de la literatura como actividad trascendente. En el fondo, este era el problema que más preocupaba a Palés al escribir su «poesía antillana». Aunque no cabe dudar de la sinceridad con que Palés planteó su concepción de la cultura antillana, parece evidente que ésta fue sólo un pre-texto, un episodio más en la exploración eminentemente literaria que realizó Palés para definir los límites y poderes de la poesía. De ahí que Palés no continuara, después de *Tuntún*, con el «tema negro», con la notable excepción de un poema hasta cierto punto circunstancial como «Plena del menéalo» (circa 1953), el cual puede leerse como la respuesta de Palés al famoso discurso de Luis Muñoz Marín sobre «La personalidad puertorriqueña y el Estado Libre Asociado» (1953). En varios de sus últimos poemas

—*«Asteriscos para lo intacto»*, *«Puerta al tiempo en tres voces»*, y *«La búsqueda asesina»*— Palés parece volver, como ya se ha señalado, [29] sobre la figura de la mulata-antilla (bautizada esta vez «Filí-Melé»), pero ahora lo hace desde la perspectiva de un cuestionamiento profundo del valor y de los mecanismos de la representación literaria. Buscando salir de la antinomia que hemos señalado, Palés vuelca su atención sobre el lenguaje, sobre las palabras mismas, y descubre en ellas una ambivalencia semejante: el lenguaje es alternativamente material e inmaterial, arraigado y desarraigado, frívolo y trascendente. A partir de este hallazgo, Palés reconoce que la imposibilidad de alcanzar la síntesis es una condición ineludible de la escritura:

Mis palabras, mis sombras de palabras,
a ti, en la punta de sus pies, aupadas.
Mis deseos, mis galgos de deseos;
a ti, ahilados, traslúcidos espectros.
Yo, evaporado, diluído, roto,
abierta red en el sinfín sin fondo...
Tú, por ninguna parte de la nada,
¡qué escondida, cuán alta! (p. 190-91)

La escritura se revela en estos últimos poemas de Palés como la cristalización de un deseo de síntesis. Ese deseo se torna en el motor mismo de la producción poética, mientras que la idea de la síntesis queda relegada a la condición de una simple tesis, o mejor aún, de una hipótesis. El valor de esa hipótesis no es de ninguna manera desdeñable, por supuesto; gracias a ella, Palés produjo en *Tuntún* una obra de notable densidad y riqueza, comparable en muchos aspectos a esfuerzos posteriores más ambiciosos como el *Canto General* (1950) de Pablo Neruda.

Aníbal González

[29] *Margot Arce, «Prólogo», p. xvi-xviii.*

Lo popular y lo culto en la poesía dominicana

Notas introductorias

La caracterización de lo popular y lo culto en la expresión poética ha sido cuestión muy debatida en todas partes. Y ello se debe en gran medida a la importancia que tiene una determinación precisa de las notas esenciales de dichos fenómenos. Si por un lado ayuda a enmarcar la naturaleza y precisar el alcance de las manifestaciones expresivas, en orden a la comunicación y comprensión de los diversos sectores implicados, por otra parte, una interpretación correcta de dichas manifestaciones ofrece al creador de la obra de arte — en este caso particular, al poeta— un procedimiento de creación que responda a los postulados de los principios estéticos y al mismo tiempo constituya una forma efectiva de llegar al pueblo con su arte.

Partiendo de los rasgos pertinentes de lo popular y lo culto —lo lineal y lo monosémico, y lo asociativo y lo polisémico, para lo popular y lo culto, respectivamente— sostengo que en la poesía popular priman la linealidad y la monosemia, y en la culta, la asociatividad y la polisemia. Sobre la mencionada clasificación tradicional, establezco dos niveles correlativos: la poesía popularizante, con una estructura similar a la poesía popular, pero apartada del carácter tradicional de la lírica folklórica, por el sello individual, con que la dota su creador; y la poesía culta popularizante, que fusiona lo popular y lo culto, temática y/o formalmente.

La multivocidad es la marca fundamental en la creación artística, y su correspondiente división —arte culto, arte popular y arte culto popularizante— obedece al grado de asociatividad y polivalencia que posean. Al arte culto, en consecuencia, corresponde dicho rasgo en su máxima expresión, y al arte popular, en su grado mínimo. Ello permitirá que el arte culto popularizante, conjugando la multivocidad artística con elementos lineales y datos o recursos unireferenciales, pueda conseguir la creación de una obra que penetre en los sectores populares y respete al propio tiempo los dictados de la producción altamente cualificada.

En la historia literaria dominicana se puede constatar la evolución que se ha ido operando en los poetas de intención popular —de una actitud pintoresquista hasta llegar luego al compromiso— proceso que ha ido parejo, y a tono, con la clarificación que se registra en los procedimientos formales de los poetas cultos popularizantes.

El problema que plantea la cristalización de lo popular y lo culto en la expresión poética se resuelve señalando que la conjunción de esos dos aspectos (diferentes en gra-

do, no en naturaleza) se presta para intercalar dichos planos expresivos en una obra artísticamente valiosa y comunicativamente significativa para todos.

Por eso es posible auxiliarse de lo popular, tanto para enriquecer a la producción culta, como traducir los perfiles de lo nacional distintivo, así como dar con aquello que constituya un puente de acercamiento con los sectores populares.

De ahí que la incorporación de lo popular en la lírica culta, no importa cuáles sean sus motivaciones y propósitos, al tiempo que es efecto de la simpatía hacia lo popular, comporta, por su contacto con el acervo cultural tradicional —la cultura viva del pueblo— y con las gentes del pueblo, un engrosamiento de la lírica popular y una vigorización de la expresión culta.

Los materiales popularizantes, como temas, motivos, formas y recursos populares, son medios que simplifican la comunicación por cuanto arrastran consigo un universo de sentido a través del cual el hombre del pueblo se identifica y con cuyos valores se compenetra en su peculiar modo de pensar y de sentir.

El acarreo de lo popular conlleva, por tanto, variadas posibilidades y provechosas consecuencias. En efecto, la lírica culta popularizante, en sus distintas direcciones, actualiza sus intenciones en variadas modalidades expresivas: la del propósito artístico, remozada con la frescura de lo popular; la del sentido nacionalizante, instrumentándose de lo popular autóctono, persigue una creación nacional con validez universal; y la de intención social, elaborada sobre la base de materiales popularizantes, bien testimonia, bien denuncia injusticias sufridas por las gentes del pueblo, bien persigue satisfacer sus necesidades y aspiraciones.

Pero para que el arte llegue al pueblo es preciso elevar el nivel de formación de sus integrantes para que éstos disfruten en sus valores fundamentales la vivencia que provoca la contemplación de la obra de arte. Entiendo que el arte, y especialmente la creación poética, no sólo pueden interpretar los sentimientos y aspiraciones populares, sino también promover culturalmente a las gentes del pueblo. Pero ello supone, desde luego, no sólo una intención de llevar el arte al pueblo, sino que implica, además, conocerlo en sus peculiaridades culturales, en sus reales potencialidades, en sus necesidades e inquietudes... lo que exigirá, por supuesto, instrumentarse de los medios expresivos que se acomoden a la realidad socio-cultural.

1. Caracterización de lo popular y lo culto

Ferdinand de Saussure habla del carácter lineal del signo y de las relaciones sintagmáticas en las que se fundamenta dicho carácter, así como del carácter asociativo y sus correspondientes asociaciones implícitas o relaciones asociativas.[1] El carácter lineal, por el que se percibe el sentido directo de la expresión, explica la simplificación formal y la significación unirreferencial o monosémica de la expresión, con el que se emparentan las relaciones sintagmáticas, por cuanto evocan un orden de sucesión y un número determinado de elementos.[2] El carácter asociativo, por el que se percibe el sentido indi-

[1] Cf. Curso de lingüística general, *Buenos Aires, Edit. Losada, 1970, 8.ª ed., pp. 127 y* passim.

[2] Ibídem, *pp. 207 y* passim.

recto de la expresión, explica la complejidad formal y la significación multirreferencial o polisémica de la expresión misma, con el que se combinan las relaciones asociativas o implícitas, por cuanto evocan cuantas asociaciones o combinaciones posibles de realización.[3]

La univocidad, en su doble aspecto lineal y monosémico, provoca una estructuración simplificada y sencilla del significante y un sentido directo y limitado contextualmente en la expresión. La linealidad, por tanto, es el carácter por medio del cual se puede percibir la palabra o la cadena de palabras de un texto dado en su valor único. Y la monosemia, a su vez, comporta un sentido unirreferencial de una o más palabras a las que corresponde un solo significado.

Igualmente, la polisemia conforma un sentido plurirreferencial de una o más palabras a las que corresponden varios significados, y en consecuencia, diversas interpretaciones. Y la asociatividad es el carácter mediante el cual se pueden percibir los variados sentidos de la palabra o de una cadena de palabras en un contexto dado. La multivocidad, pues, en su doble aspecto asociativo y polisémico, provoca una estructuración compleja del significante y un sentido indirecto (metafórico y simbólico) del significado. Por consiguiente, la asociatividad es causa determinante de la polisemia, y la linealidad, de la monosemia. Por consiguiente, linealidad y monosemia, así como asociatividad y polisemia, no sólo son términos correlativos, sino que se suponen e implican unos a otros.

Los valores expresivos de, por ejemplo, un poema obedecen a su asociatividad, como el sentido directo, a su linealidad. Por consiguiente, «la pérdida de un valor expresivo se traduce en su vuelta parcial o total al carácter lineal, ya que esta pérdida supone la ruptura de las asociaciones implícitas que provocan una percepción o una representación».[4]

Pues bien, lo monosémico y lo lineal caracterizan a lo popular porque tanto el contenido como la expresión vienen determinados por dichos valores. Otro tanto se puede decir de lo culto, que viene caracterizado por lo polisémico y lo asociativo del contenido y la expresión, respectivamente.

Lo popular está enmarcado por una limitación contextual, por referencias concretas y específicas, y es conmutable por datos unirreferenciales, por valores previamente conocidos. Por eso el pueblo entiende más fácilmente lo consabido, lo que se reduce al marco de sus referencias, generalmente concretas y sensoriales. Las gentes del pueblo —cuando digo *pueblo* me refiero, grosso modo, al estamento de la sociedad en el que se agrupan las mayorías desfavorecidas culturalmente, educacionalmente— por lo general carecen de la capacidad —no por ausencia potencial de aptitudes, sino por falta de formación— para establecer relaciones asociativas, complejas, por supuesto; y en consecuencia, sólo entienden adecuadamente aquello que no exige un esfuerzo asociativo ingente, vale decir, perciben más fácilmente aquello que se reduce a significaciones simples, a significados elementales y sencillos, a contenidos singulares, o lo que es lo mismo, a lo que previamente se conoce. Y entender sólo lo que se reduce a su máxima

[3] Idem.
[4] Cf. *Charles Bally,* El lenguaje y la vida, *Buenos Aires, Edit. Losada, 1957, 3.ª ed., p. 155.*

simplicidad, en tal grado que se confunde con la univocidad conceptual, con la singularidad significativa, equivale a decir que la mentalidad popular capta lo monosémico. Y lo que presenta complejidad y multiplicidad conceptuales, vale decir, lo culto, es caracterizable por lo polisémico. Dicho de otra forma, el plano de la relación sintagmática reduce la comprensión al carácter lineal en su simplificación significativa, por lo cual lo popular se identifica con lo monosémico, y el nivel de las relaciones asociativas o paradigmáticas exige cierta capacidad asociativa implicada en dichas relaciones en virtud de la complejidad de la constelación metafórica y simbólica, por lo cual lo culto viene determinado por lo polisémico.

2. Poesía popular y poesía culta: notas distintivas

De la caracterización de lo popular y lo culto pasamos a la determinación de las notas características de la expresión poética correspondiente.

La psicología moderna ha evidenciado, al analizar el sentimiento estético, la distinción entre dos factores capitales, inmanente uno, y trascendente el otro, en la obra de arte: un primer elemento, directo y objetivo —la realidad del objeto tal como se manifiesta en sí—, y un segundo elemento, indirecto y asociado —implicado al objeto, que obedece a la proyección del sujeto sobre el objeto de carácter subjetivo, pero íntimamente enlazado al objeto.

El sentimiento estético puede arrancar, por tanto, de cualquiera de esos dos elementos, aunque, en estricto rigor, la proyección subjetiva es el factor que posibilita, en su rango elevado, el sentimiento artístico propiamente dicho. Ciertamente, esa duplicidad de elementos, como apunta Rubert Candau, se puede experimentar en todo conocimiento sensible porque no todos los elementos objetivos, ni todos los elementos asociados son siempre elementos estéticos. [5]

El problema, pues, que se presenta, respecto a lo específico del sentimiento estético, se resuelve señalando que el elemento diferenciador de lo artístico viene apuntado en la primacía que se observa en la actitud emocional del sujeto, tanto frente a los elementos objetivos, como ante los asociativos, y esa específica disposición anímica, y como tal relevante, es la que permite, en la percepción asociativa, una interpretación polisémica o polivalente del objeto en cuestión. Porque en las restantes percepciones asociativas no artísticas hay una primacía de lo conceptual, sobre todo, en la actitud reflexivo-intelectual del sujeto.

La contemplación artística, pues, se distingue de cualquier otra contemplación, puesto que el sentimiento estético viene caracterizado en esa actitud predominantemente emocional del sujeto, actitud que se muestra mucho más sugerente, y en consecuencia, con mayor evidencia, en el campo de las relaciones asociativas.

Ahora bien, no todos los sujetos están dotados del poder que supone la contemplación artística en su profunda significación. Una contemplación artística fundamentada

[5] Cf. *José M.ª Rubert Candau,* Diccionario manual de filosofía, *Madrid, Edit. Bibliográfica Española, 1946, p. 87.*

en el factor objetivo de la obra de arte es distinta de la efectuada sobre el elemento asociado. Hay, por consiguiente, una contemplación artística simple —la que descansa solamente en el factor objetivo de la obra de arte— y una contemplación artística profunda —que descansa básicamente en el factor asociado que efectúa el contemplador—. La contemplación radicada en el primer estadio —fase que no superan quienes carecen de formación intelectual o estético-reflexiva— caracteriza la percepción popular, y la que se fundamenta en lo asociativo —propia de los individuos dotados de un mayor desarrollo intelectual— es propia de la percepción culta.

Así pues, el sentimiento estético fundamentado en lo asociativo arranca, indudablemente, del elemento objetivo; pero a diferencia de la percepción popular —o si se prefiere, de la percepción lineal— que se queda en la sustentación objetiva, la percepción culta trasciende los datos sensoriales puramente objetivos. La contemplación artística, propiamente dicha, arranca de los datos fenoménicos; sin embargo, los supera, al enlazarlos con la relación asociativa. Atendiendo, pues, al orden de la comprensión tenemos aquí una prueba de la identificación de lo popular y lo culto con lo lineal y lo asociativo, respectivamente. Y esta evidencia nos servirá, también, para determinar, en su oportunidad, la primacía de lo monosémico y de la linealidad, así como de lo polisémico y de la asociatividad, que se opera en la poesía popular y en la culta, respectivamente.

En muchos poemas, algunos de ellos escritos con intención popular, como *Bienaventurados los cimarrones,* de Juan José Ayuso, pese a que está escrito sobre la base de materiales populares, el tratamiento, sin embargo, es culto, por lo cual se precisa del juego asociativo para su comprensión:

Liborio
—el hombre,
el pueblo—
Walt Whitman y Francisco
y Sísifo subiendo.
La cámara regresa.
Números invertidos.
(Desiderio Arias tenía razón
cuando Doña Trina le escribió a las madres).
. . .
Ahora quiero decir que llegaste
hombre-mundo-criatura,
multiplicando a mil en cotidiano espejo.
Ahora quiero decir que llegaste una noche
con tu pan bajo el brazo,
y que dijo también el Señor
que no sólo de pan
que no sólo de pan
que no sólo de pan.[6]

¿Podría percibir quien sólo comprenda lo lineal o simplemente lo monosémico —lo objetivo, lo directo, lo inmediato— el carácter asociativo del fragmento señalado? Si el término «espejo», del verso correspondiente, se traduce atendiendo al plano lineal

[6] *Publicado en* El Nacional de Ahora, *6 de diciembre de 1970, p. 5-A.*

de la expresión, dicha palabra no tendría sentido en su contexto. Es necesario interpretarlo en sus relaciones implícitas, en su valor asociativo, apreciación que sólo puede realizarla quien posea la capacidad para formular relaciones asociativas, aparte, por supuesto, de estar familiarizado con el lenguaje poético. En todo el poema hay una serie de tecnicismos estilísticos a los que no se puede dar por sabidos, ya que no son fácilmente captables por una mentalidad no ducha en asuntos literarios.

La estructura del signo lingüístico es la misma en la lengua popular y en la culta: varía la significación con que la enriquece la dotación simbólica o la carga metafórica. La forma supera al contenido por las relaciones análogas de significante a significado. El lenguaje es depositario de un potencial complejo de significados plurivalentes. Y la incapacidad para establecer y descubrir las complejas asociaciones constituye un bloqueo mental que impide dar el salto de lo lineal a lo asociativo, de lo unívoco a lo multívoco.

En el orden de la expresión nos sirve de ilustración el folklore poético. La poesía que el pueblo crea, como la que suele entender y aceptar, es aquella que comporta mayores referencias de formas monovalentes y contenidos monosémicos, muy afín con su peculiar estructura mental. La primacía de lo unívoco, lineal o monosémico, se aprecia tanto en la expresión como en la temática, formal y conceptualmente. La poesía popular, así como la popularizante y muchas muestras de la culta popularizante, gozan del favor del pueblo en virtud de la malla de referencias significativas con sentidos predominantemente lineales y monosémicos.

Basta observar un muestrario del folklore poético tradicional para parar mientes en que la monosemia y la linealidad describen y caracterizan a la poesía popular, ya que hay en ella una primacía de referencias unívocas sostenidas en una estructuración básicamente lineal. En cambio, la poesía culta se distingue porque prevalecen en ella caracteres asociativos y referencias polisémicas predominantes. La poesía popular se reconoce por sus elementos unívocos predominantes, y la poesía culta, por sus elementos multívocos, también predominantes.

Esta tesis no excluye la posibilidad de que coexistan, junto con los rasgos descritos en ambos niveles expresivos, elementos polisémicos en la poesía popular, y monosémicos en la culta. Pero la factualidad de tales posibilidades no es la norma en la lírica folklórica. Es decir, la constatación de rasgos multívocos en la poesía popular constituye casi siempre una excepción. La estructuración del sistema expresivo de la lírica folklórica tiene una particularidad especial. Veamos en qué consiste y en qué se diferencia de la estructuración culta.

Dice Arnold Hauser que lo sugestivo de la equivocidad, desde el punto de vista artístico, consiste en que en ella resuena un motivo desconocido e inadvertido, que se convierte en fuente inagotable de incitaciones.[7] En efecto, ese «motivo desconocido», esa especie de misterio, ese halo de enigma implicado en el abanico polisémico de la expresión, es frecuentemente motor de creadoras incitaciones en la mente inquietante del hombre culto, en quien late un «eros platónico», una curiosidad insaciable por despejar lo incógnito, por revelar —aletheia— la parte velada del misterio poético, que

[7] Cf. Introducción a la historia del arte, *Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 126.*

indirectamente es una forma de conocimiento. De ahí que Hauser señala que «la equivocidad, la oscuridad, la dificultad y el carácter fragmentario de la expresión, la renuncia a formas demasiado comprensibles y de goce demasiado directo, son todos medios para el mantenimiento de la dinámica de los procesos anímicos y para evitar su simplificación por una estática que le es, en el fondo, extraña».[8]

En efecto, en esa renuncia a formas demasiado comprensibles y de goce demasiado directo —renuncia típica de la poesía culta, que prefiere la complejidad y el encubrimiento— se distingue de la poesía popular, que se caracteriza por emplear formas claramente comprensibles —lenguaje directo— y medios expresivos simplificantes, que le llevan a un estatismo de recursos —y a veces a una fosilización de los procedimientos—, que contrasta, por demás, con el dinamismo de la poesía culta.

Pues bien, esa señalada diferencia entre la estructura poética popular y la de la culta se aprecia no sólo en lo formal, sino en lo conceptual. Veamos. Cuando Carlos H. Magis habla del sistema metafórico de la poesía popular afirma que los recursos expresivos de la lírica folklórica se caracterizan por la adopción de una serie de *elementos poéticos típicos,* señalando que en la literatura folklórica hay varios esquemas felices que «han llegado a constituirse en modelos que se vienen repitiendo, consagrados desde hace mucho tiempo, como los más idóneos medios expresivos».[9] Acentúa no sólo la sencillez, sino los prosaísmos, las reliquias de tipo tradicional —«que van desde versos aislados o expresiones fragmentarias hasta textos íntegros...», heredados de la poesía culta del Renacimiento— «tópicos heredados de la poesía cortesana, procedimientos lexicalizados».[10] Califica esos medios expresivos como «formas estereotipadas» de la lírica folklórica, en vista de los «lugares comunes», o sea, el conjunto de procedimientos poéticos heredados que muestran una especial estereotipia, y son los materiales básicos de la recreación artística popular que se repiten hasta lindar con la cristalización.[11]

Y al enfocar las figuras literarias del folklore poético —básicamente, el símil, la metáfora, la alegoría y el símbolo— recalca la lexicalización como consecuencia de la extrema cristalización que han alcanzado esas imágenes en la lírica folklórica. Y ello ocurre a pesar de que dichas imágenes suelen ampararse en el *plano evocado,* a excepción del símil, que suele fundarse en el *plano real.* Magis apunta también la escasa frecuencia del símbolo, señalando la deturpación y la estereotipia a que se halla expuesto, subrayando la «sistematización y estereotipia del plano evocado».[12]

La lexicalización de las imágenes es, pues, un hecho corriente en la lírica folklórica. Las metáforas han perdido su carácter de «mención indirecta» por su repetición, hasta tal punto que se han petrificado, transformándose en simples nombres, en meras denominaciones, perdiendo, en consecuencia, su connotación expresiva original o su primitivo carácter traslaticio. De ahí que muchas metáforas y símbolos que aparecen en

[8] Ibídem, *p. 130.*
[9] Cf. La lírica popular contemporánea, *México, El Colegio de México, 1969, p. 318.*
[10] Ibídem, *pp. 320-325.*
[11] Ibídem, *p. 29.*
[12] Ibídem, *pp. 325-336.*

la poesía popular, al perder su función referente o transmutadora, quedan reducidos a simples frases que son meros clichés o funcionan como tales.[13]

De todo lo expuesto se colige que la existencia de determinadas figuras en la lírica folklórica no puede dar pie para afirmar que dichas imágnes juegan un papel prioritario en la estructuración poética de dicho nivel expresivo.

Entre las excepciones, hay que señalar que, por diversas circunstancias, se han integrado al haber poético tradicional obras de procedencia culta, y por lo mismo, conservan algunos de sus originales valores polisémicos. Generalmente, cuando una obra de factura culta llega al territorio popular, incorporándose al repertorio de sus cantares, es previamente retocada, enmendada o adaptada al particular modo de concebir la poesía por parte de los cantores populares.

Por otra parte, hay que reconocer que, también excepcionalmente, dentro de las comunidades en que predomina la mentalidad lineal, hay personas con capacidad asociativa desarrollada, no ya potencial, sino actualizada, probablemente gracias a un talento intuitivo altamente potenciado. En este caso, los elementos polisémicos que aparecen en sus creaciones populares son más bien de carácter intuitivo. A este respecto, vale recordar las palabras de José Hernández al hablar de su *Martín Fierro,* en las que subraya el carácter intuitivo de los recursos en el folklore literario: «Y he deseado todo esto, empeñándome en imitar ese estilo abundante en metáforas, que el gaucho usa sin conocer y sin valorar...» [14]

Se aduce también que en las comunidades llamadas «primitivas» hay creaciones poéticas con valores polisémicos. A lo que hay que responder que dentro de esas comunidades «primitivas» también hay niveles culturales o estratos de diferenciación por razones de tipo socio-culturales. Y en consecuencia, hay entre ellas sectores populares y sectores cultos —aunque no se distingan con esta terminología— y ello se refleja en sus diversas creaciones, división que no se escapa en sus producciones líricas.

No negamos, quede claro, que haya valores polisémicos en la poesía popular; sólo afirmamos que dichos valores no son mayoritarios o predominantes en la lírica folklórica, pues de no existir no se podría hablar de arte, cuyo fundamento esencial lo constituye la multivocidad. Por eso se habla de arte popular, y por esa diferencia se puede hablar de poesía popular y poesía culta.

En la lírica culta observamos el fenómeno contrario, o sea, una primacía de la asociatividad y la polisemia en los valores expresivos. En efecto, las imágenes de la poesía culta, no sólo tienden a la complejificación, formal y conceptualmente, sino que cada creador culto trata de elaborar imágenes que reflejan la impronta de su estilo —individualización estética— y símbolos que delaten su personalidad literaria.

La lírica culta tiene, entre otros tributos, la distinción de extender a su máxima expresión el horizonte de las relaciones simbólicas. Y esa es una de las razones por la que la poesía culta suele distar del alcance comprensivo de quienes no perciben la dirección

[13] Ibídem, *pp. 359-360.*

[14] *Fragmento de una carta de José Hernández en la introducción de* Martín Fierro. *Buenos Aires, Edit. Losada, 1969, 12.ª edic., p. 20.*

de las alusiones, las constelaciones figurativas, las variadas incitaciones comunicativas del lenguaje culto. Por eso ciertas imágenes de complicada red metafórica, como los recursos simbólicos de la expresión, son figuras expresivas altamente polisémicas o asociativas, por lo cual no están al alcance del pueblo.

Una obra poética será tanto más culta cuanto más logre apartarse de la estimulación inmediata del universo perceptible. Mientras la poesía culta tiende a la abstracción, la poesía popular se aferra a la realidad del contorno y está más ligada a actividades comunitarias, a funciones colectivas, a necesidades prácticas. En cambio, la poesía culta popularizante, que participa de las características de la lírica popular y de la culta, fusiona lo popular y lo culto, y cumple con los requisitos de los postulados artísticos y sirve a las necesidades populares. De ahí las dificultades que entraña este tipo de creación por cuanto conjuga los aspectos sustanciales de los niveles mencionados a fuerza de dominar y conocer cabalmente las técnicas del oficio, los vericuetos del lenguaje y los recursos popularizantes.

3. Ilustraciones y comentarios

Cotejando los conceptos de lo popular y lo culto en la expresión poética con diversas ejemplificaciones de la lírica dominicana comprobamos que el repertorio poético dominicano ha estado sujeto a dichos presupuestos. En las muestras poéticas que siguen se pueden distinguir analogías y diferencias, formales y conceptuales, en los niveles mencionados. Insertamos un fragmento de *Mensaje a las palomas,* de Franklin Mieses Burgos, como ejemplo de poesía culta:

Id ahora a decirle
que cuando la luz fue la primera sonrisa
caída de su espejo,
algo dejó de ser en torno de la luz,
algo rodó en pedazos debajo de su lámpara.
También id a decirle
que el solo hecho de ser
es ya una destrucción
porque sólo no siendo
es posible lo intacto.[15]

En *Ruiseñor,* de Manuel Mora Serrano, se aprecia la estructura de la poesía culta popularizante:

—Y esa avecita de luto.
¿Por qué canta?
—¿Es que tú no sabías
que a todos los ruiseñores
se les muere la mujer?
—Ah, es un viudo alegre.
—Puede ser. ¿Oyes su canto?
—¿Canto, trino o lloro?
—¡Quizás sea un grito de liberación![26]

[15] *Publicada en* Testimonio. *Santo Domingo, enero de 1966, n.º 16, p. 269.*
[16] *De sus* Tonadas. *Inédita.*

Esta cuarteta de la tradición oral ilustra la naturaleza de la poesía popular:

El hombre, para ser hombre
cuatro cosas ha de tener:
su machete, su revólver,
su caballo y su mujer.[17]

Una décima de Juan Antonio Alix revela el sello distintivo de la poesía popularizante:

En lo campo é jei lugai
que producen ma refrane
y en donde ma chailatane
se juntan pa'jaraniai.
Agora pa'deplicai
que una cosa no reaisa
y que la tienen poi faisa
poique en nada se elabora
así é que dicen agora:
«Eso é paja pa'la gaisa». [18]

La conciencia idiomática percibe una notable diferencia entre la expresión popular y la culta. En la estructuración poética comprobamos una textura estilística simple, frente a una complicada del lenguaje figurativo. Tanto los recursos lingüísticos (vocabulario, sintaxis), como los recursos rítmicos (acentuación, pausa, rima) y los estilísticos (imágenes, elementales en aquélla y elevados en ésta, vale decir, predominantemente lineal el orden del contenido advertimos una jerarquía de ideas, sentimientos y preocupaciones, elementales en aquella y elevados en esta, vale decir, predominantemente lineal y monosémico, en la primera, y asociativo y polisémico, en la segunda. En el siguiente trozo de *Además, son,* de Freddy Gatón Arce, se capta la honda meditación expresiva, en versos repletos de sentido humano:

Además, son muchos los humildes de mi pueblo.
Yo escribí sus nombres sobre los muros, pero no los recuerdo.
Yo rescaté su corazón de la carcoma y el olvido, pero no sé
dónde quedó la sangre coagulada, ni si vino familiar alguno
a limpiar la mancha que había sobre el duro tapiz de la noche.
Yo los besé, y mi ósculo fue como tilde sonora impar
sobre su frente. Porque aun después del amor
ellos estaban solos sobre la tierra.[19]

Junto a esas elevadas preocupaciones pueden coexistir, concomitantemente con la complejidad formal de la lírica culta, vivencias y angustias vitales, como en Alberto Peña Lebrón o en Soledad Alvarez; referencias culturales, locales y universales, como en O. Vigil Díaz o en Ramón Francisco; elementos populares autóctonos, ya del paisaje natural o de la tradición socio-cultural, como en Domingo Moreno Jimenes o en Chery Jimenes Rivera; motivos tradicionales negroantillanos, como en Manuel del Cabral o

[17] *Tomada de* Guazábara, *de Alfredo Fernández Simó. Lima, Edit. Salas e Hijos, 1958, p. 5.*
[18] Cf. Décimas. *Santo Domingo, Colección Pensamiento Dominicano, 1953, t. I, p. 76.*
[19] *Véase* UASD, *Santo Domingo, mayo de 1964, p. 15.*

en Fausto del Rosal; hondo lirismo y actitud socializante, como en Pedro Mir o en Abelardo Vicioso; o compromiso e intención social, como en Juan José Ayuso o en Héctor Incháustegui Cabral. De este último, y de su poema *Dadnos del agua que hay en la tierra,* en cuyos versos se refleja la calamitosa situación social que viven las gentes del pueblo, copiamos lo siguiente:

> Y el pueblo vuelve a su vida miserable,
> los hijos seguirán desnudos por patios y caminos,
> y morirán de enfermedad y hambre.
> Los hombres seguirán soñando bajo los techos podridos,
> las mujeres llorarán cuando anochezca,
> y las viejas, noche por noche,
> se quejarán del reuma y del destino.
> Las doncellas buscarán por los senderos
> brazos viriles que las amarren a la tierra
> con las cadenas pesadas de la maternidad...
> Los viejos seguirán teniendo experiencia,
> arrugas y desconfianza.
> Los jóvenes se mirarán con dolor en el fondo de las botellas vacías,
> y su corazón dará saltos alegres
> cuando la fusta del amo les acaricie el lomo
> después de la dádiva y después del insulto.
> Y seguirá siendo la vida como antes... [20]

La poesía culta popularizante es aquella creación que conjuga lo popular y lo culto simultáneamente, esto es, realizada en tal forma que la connotación significativa tiene sentido —dice algo— para todos los niveles de percepción. Por ello es capaz de llegar al territorio popular. El arte culto popularizante obedece a los distintos niveles de percepción, y combina temas, motivos, formas y recursos populares con temas o formas cultas de tal manera que las dos estructuras poéticas fundamentales —la popular y la culta— están debidamente representadas. La incorporación de lo popular en la expresión culta responde a tres propósitos básicos, según la intención del creador. Veamos. La del propósito artístico, acarreando lo popular para enriquecer a la lírica culta; la del propósito nacionalizante, elaborando la creación a base de materiales populares para dar con el perfil de lo nacional; y la del propósito socializante, incorporando lo popular como instrumento de simpatía hacia los intereses y las aspiraciones de las gentes del pueblo.

Un fragmento de *Patria montonera,* de Ramón Francisco, ilustra el tipo de creación que recoge lo popular como instrumento estetizante. Los materiales de raíces populares se entroncan en la tradición literaria general, fenómeno que se percibe en sus *Odas:*

> ¡Patria mía, la montonera...!
> Al borde de la construcción de aquel bloque de multifamiliares
> la paz vino de palo y la tranquilidad de tranca.
> Fuera, la noche dormía la montaña recostada.
> ...Léame la baraja, vieja,
> ¡Montonera, montonera! ¡Patria montonera!

[20] *En* Antología poética dominicana, *de Pedro René Contín Aybar. Santo Domingo, Librería Dominicana, 1951, 2.ª edic., p. 215.*

¡Ojalador, ojalador!
¡Ateeeeeeeso batidore!...
A la entrada del Ponte Euxino
estaba Helena, esposa de Menelao,
dominando el comercio con el Asia Menor.
...Poco tiempo después, Gaspar Polanco sitiaba a Puerto Plata,
durante dos largos años, mientras Luperón guerrilleaba.
Mosquetón arriba, viva la pa, la pa-pá, la pa-pá, la... ¡Patria! [21]

Con sentido nacionalizante, D. Moreno Jimenes ha incorporado lo popular captando su íntima significación, vale decir, compenetrándose con sus valores afectivos, fruto de su actitud emocional ante la realidad social circundante. *Maestra* revela esa específica disposición afectiva del poeta.

Maestra: recuerda el amanecer con su
vaca lechera, su humo de sol,
su organillo de pájaro...
Háblanos del plátano que rezaba a la sombra
y del guineo que amarillaba junto al oreganito;
del maizal que nos confirma que en América
no es exótico ni lo rubio ni lo negro.

¡Maestra, no te muestres tan distraída ante tus
parroquianos hombres...!
Piensa que ser mujer,
y mujer con *m* minúscula,
es de todas las cosas lo que en verdad te importa.

Trocar los sexos, y ¿con qué objeto
siendo, como eres, en verdad, de un sentir prolijo
y tierno?
¡Así, minuciosa, sencilla y sumisa,
te soñó mi egoísmo
y te anhelan mis hijos que están en gestación
desde la infancia! [22]

En Manuel del Cabral lo negro no es sólo un medio de traducir la gracia y la magia de unos valores incardinados a la tradición cultural dominicana, sino una forma de identificación con quienes sufren los prejuicios del color de la epidermis y una forma de expresión de una universalidad aprehendida desde su manifestación regional, la negritud. La primera estrofa de *Trópico picapedrero* lo confirma:

Hombres negros pican sobre piedras blancas,
tienen en sus picos enredado el sol.
Y como si a ratos exprimieran algo...
lloran sus espaldas gotas de charol. [23]

Y por su parte, la poesía de intención social, sustentada en el manadero de lo popular, responde a cuantas motivaciones, humanas y humanizantes, surgen en el ánimo de quienes comparten sus propias inquietudes con las de la comunidad a la que se deben. *Te sentí...*, de Norberto James, sirve de ejemplo:

[21] *Publicado en* El Nacional de Ahora, *Santo Domingo, 15 de diciembre de 1968, p. 32.*

[22] *De la* Antología panorámica de la poesía dominicana contemporánea, *de Manuel Rueda y Lupo Hernández Rueda. Santiago, República Dominicana, Publicación de la Univ. Católica Madre y Maestra, 1972, pp. 71-72.*

[23] *De* Los mejores versos de la poesía negra, *Buenos Aires, Edit. Nuestra América, 1956, p. 30.*

Te sentí venir
con tu lento acopio de luz
cargada de alegrías
quise compartirlas
ignorando quizás tu brevedad en mi tiempo.

No pude darte más que amor
y la limpia timidez que desde niño me acompaña.
Mas, ¿qué puede dar
un triste muchacho sin paz
que no sea su heredada calma
su duro silencio de batey en tiempo muerto? [24]

4. Consideración final

Por todo lo antepuesto se colige que difícilmente puede haber un arte, asimilado en forma y fondo, para un pueblo que no esté preparado para entender las complejidades formales y las connotaciones significativas, a excepción del arte culto popularizante, que empalma las características esenciales de dos sistemas expresivos superponiendo la asociatividad sobre recursos de base popular, lo que lo sitúa al alcance de todos.

Una obra artística, elaborada sobre referencias lineales y monosémicas, puede responder al criterio de la más exigente cualificación estética y dejar de ser cifra secreta para los no familiarizados con el lenguaje artístico. Y ello nos da la pauta a seguir en dos aspectos implicados con el tema del presente estudio: primero, el artista profesional puede hacer un arte valedero para todos, esto es, con significación para entendidos y no iniciados, incorporando a su culta creación motivos, formas, recursos y temáticas populares como medios para penetrar, intelectiva, afectiva e imaginativamente, en el corazón del pueblo. Y segundo, es necesario elevar el nivel de formación de las gentes del pueblo para que éstas tengan acceso a las manifestaciones artísticas, y sobre todo, puedan disfrutar las creaciones literarias al máximo de sus posibilidades.

Ciertamente, hay que instrumentarse de lo popular para introducir en la mentalidad del hombre del pueblo nuevas formas que le induzcan a elevar su capacidad de comprensión. Dicha instrumentalización no impide presentarle al pueblo estructuras poemáticas que sean reflejos de la compleja estructura de la realidad, con la finalidad de provocarle una superación humana, una superación espiritual. Aquí tienen una gran tarea los literatos de intención social. Porque es mucho lo que hay que hacer por la educación del pueblo.

Y lo primero que corresponde al artista comprometido con su pueblo es realizar una obra que sea entendida por su comunidad, es decir, que persiga la comunicación con su medio social. Y ello supone un arte que esté despojado de cuanto oscurece la comprensión. En pocas palabras, y por lo que a la poesía respecta, consiste en buscar los instrumentos expresivos que se acomoden a la realidad sociocultural del medio circundante.

Bruno Rosario Candelier

[24] Cf. Sobre la marcha, *Santo Domingo, Edic. Futuro, 1968, p. 43.*


ECHO
SCARFS

La emigración a Nueva York en el cuento puertorriqueño

El boricua sigue el éxodo. Sin Moisés que lo guíe. Y cae, pero levanta. Entona canciones, esgrime blasfemias contra la mala suerte, o se esconde tras una oración. Y lucha contra el monstruo, y nunca vence, pero no muere.
José Luis Vivas Maldonado

La emigración de cientos de miles de boricuas a la ciudad de Nueva York es uno de los fenómenos sociales más extraordinarios, interesantes y atrayentes de nuestro tiempo. No hay aspecto de la vida del pueblo isleño en el siglo actual que no esté marcado por las amarguras y desdichas de este éxodo masivo. En el momento hay por lo menos un millón de boricuas en la gran ciudad. [1] Lo que significa que más de una tercera parte de la población borinqueña reside fuera del territorio insular, y sufre las amargas experiencias del transterrado.

Aunque ya hay emigrantes en el siglo XIX, [2] la emigración no toma todo su volumen hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Finalizado este conflicto bélico, da comienzo uno de los más grandes éxodos de población que registra la historia contemporánea, ya que de 1945 al presente más de medio millón de boricuas emigra a «la tierra de promisión».

Hay un variado número de factores que causan la emigración boricua: el considerable aumento poblacional de la pequeña isla a partir de 1898, el factor económico, la decadente agricultura, la ciudadanía americana que facilita la entrada al continente, el avance del transporte aéreo y las líneas comerciales, las facilidades de viaje, «el boleto al alcance de todos», la propaganda gubernamental y familiar. A todo esto hay que agregar las causas secundarias: ambición, aventura, búsqueda de felicidad y problemas familiares. Es, pues, precisamente después de la Segunda Guerra Mundial que están presentes todos estos elementos necesarios para la emigración masiva.

Aunque el boricua emigra a distintos sitios del continente, ningún lugar tiene la atracción que posee la ciudad de Nueva York. Al arribar el puertorriqueño tiene que afrontar lo que nunca había imaginado en su amada isla: el prejuicio racial, el clima severo,

[1] *Manuel Maldonado Denis,* En las entrañas: un análisis sociohistórico de la emigración puertorriqueña *(La Habana: Casa de las Américas, 1976), pp. 89-90.*

[2] *Las primeras emigraciones de puertorriqueños a Nueva York comenzaron antes de la guerra de 1898. Eran en su gran mayoría exiliados políticos, quienes conspiraban desde la gran urbe para librar la Isla del colonialismo español. Entre éstos se encontraban los conocidos patricios Eugenio María de Hostos, Ramón E. Betances, Segundo Ruiz Belvis, Lola Rodríguez de Tio, Pachín Marín y Sotero Figueroa.*

el desconocimiento del inglés, la explotación humana, las paupérrimas condiciones de vivienda. El boricua, así, para compensar sus frustraciones neoyorquinas busca distintas formas de escape de su deplorable situación: la búsqueda de nuevos empleos, la religiosidad, la agresividad en los quehaceres diarios, el consumo de artefactos costosos, los repetidos y breves viajes a Puerto Rico, el mundo de las drogas. Las pandillas, el sexo (la prostitución, el homosexualismo).

Muchas son las consecuencias adversas de la emigración puertorriqueña: la desintegración familiar, las enfermedades mentales, la pérdida de la identidad, «el spanglish», el neorriqueño, los desamparados que quedan en la isla, los problemas de ajuste de los retornados. Pero también el puertorriqueño puede contar con un importante saldo favorable, como anotamos más adelante. [3]

Los escritores puertorriqueños, atentos a la interesante situación que presentan sus compatriotas en la gran urbe, abordan el tema de los géneros del cuento, la novela, el teatro, la poesía y el ensayo. En la poesía [4] basta mencionar el conocido poema «Nostalgia» (1916), de Virgilio Dávila, donde se presenta, mediante la enumeración de aquellos renglones de las experiencias en la isla que laten en el recuerdo, al emigrante puertorriqueño que añora su vida y sus costumbres isleñas.

En la novela, desde *El negocio* (1922) de Manuel Zeno Gandía se ha venido presentando a los puertorriqueños en su nuevo ambiente. En 1940 José I. de Diego Padró publica *En babia,* una novela reflexivo-sicológica donde el autor no se interesa por los problemas de sus compatriotas, pero uno de los protagonistas es puertorriqueño, se nos presenta toda la ciudad y se puede observar el comienzo de la formación de la colonia puertorriqueña en la urbe. En 1950 José Luis González publica una de las mejores obras sobre la emigración: *Paisa,* una novela corta que trata de las limitadas oportunidades en la existencia del humilde «recién llegado». Guillermo Cotto Thorner publica en 1951 *Trópico en Manhattan,* novela de estilo costumbrista que presenta al puertorriqueño viviendo su vida insular en la urbe neoyorquina. Esta obra es uno de los cuadros costumbristas más genuinos y completos con que se cuenta del puertorriqueño en Nueva York. Enrique A. Laguerre, quien profundiza en el drama sicológico del boricua en Nueva York, inserta el tema en varias de sus creaciones novelescas: *Solar Montoya* (1941), *La ceiba en el tiesto* (1956), *El laberinto* (1959) y *El fuego y su aire* (1970). *Ardiente suelo, fría estación* (1961), de Pedro Juan Soto, aborda el tema, pero enfoca el problema desde otra perspectiva: el neorriqueño que regresa a Puerto Rico para descubrir que no es ni puertorriqueño en su país, ni americano en Nueva York. En 1978 Emilio Díaz Valcárcel publica la última novela hasta la fecha que trata el tema: *Harlem todos los días,* donde

[3] *Hay un sinnúmero de estudios sobre la emigración puertorriqueña, entre ellos sobresalen los siguientes: Dan Wakefield,* Island in the City: The World of Spanish Harlem *(Boston: Houghton Mifflin, 1959): C. Wright Mills, Clarence Senior y Rose Kohn Goldsen,* The Puerto Rican Journey: New York's Newest Migrants *(New York: Harper and Brothers Publishers, 1950); Joseph P. Fitzpatrick,* Puerto Rican Americans: The Meaning of Migration to the Mainland *(New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1971); Luis Nieves Falcón,* El emigrante puertorriqueño *(Río Piedras, P.R.: Editorial Edil, 1975); y Maldonado Denis,* En las entrañas.

[4] *Entre los poetas isleños que abordan el tema se encuentran los siguientes: Pedro Bernaola, Julia de Burgos, Pedro Carrasquillo, Jaime Carrero, Virgilio Dávila, José I. de Diego Padró, Gaspar Gerena Bras, Pedro Juan Labarthe, Clara Lair, Jacobo Morales, Egla Morales Blouin, Luis Muñoz Marín y Diana Ramírez de Arellano.*

el autor haciendo alarde de las técnicas modernas combina los temas de protesta social y angustia existencial humana.[5]

La vida neoyorquina del emigrante puertorriqueño se ha traído a escena varias veces desde *Esta noche juega el jóker* (1939), de Fernando Sierra Berdecía, en el que se plantea someramente el problema de los puertorriqueños e hispanoamericanos, particularmente en el aspecto moral. En 1952 René Marqués escribe una de las obras cumbres del teatro puertorriqueño, *La carreta,* donde se describe con gran fuerza dramática la trayectoria del emigrante boricua desde el campo a los arrabales sanjuaneros y luego a Nueva York, y finalmente el regreso, en la carreta, de las esencias vitales de cuyo origen no debió alejarse. En 1955 Pedro Juan Soto es laureado por su obra *El huésped,* que atiende al problema de la desintegración familiar debido al ambiente neoyorquino. En 1958 se presenta en el Primer Festival de Teatro del Instituto de Cultura Puertorriqueña *Encrucijada,* de Manuel Méndez Ballester, donde al problema del borinqueño emigrado se incorpora eficazmente al tema del nacionalismo. En 1967 sube a escena *Las ventanas* de Roberto Rodríguez Suárez, que expone las vidas de dos humildes familias puertorriqueñas, vecinas entre sí, cuyas vidas neoyorquinas están saturadas de dificultades que brotan de su choque con el ambiente en dicha ciudad.[6]

Pero de todos los géneros es el cuento donde el tema aparece con mayor vehemencia y persistencia, y donde se han logrado varias de las más valiosas creaciones. Este ha sido el medio más común por el que los escritores isleños, durante las últimas cuatro décadas, han descrito las vicisitudes de sus compatriotas que han dejado su isla para internarse en la jungla neoyorquina de hierro y cemento. Los cuentistas isleños más sobresalientes han dedicado sus mejores esfuerzos al tratamiento del fecundo tema de la emigración puertorriqueña a Nueva York.

El cuento puertorriqueño, que es uno de los géneros literarios más cultivados de las letras insulares, tiene sus inicios en el siglo XIX con la aparición del *Aguinaldo puertorriqueño* (1843), donde se presentan narraciones románticas al estilo europeo. Aunque los comienzos de este género datan del siglo pasado, y en él la producción cuentística es fecundísima, no es hasta el siglo XX que dicho género cobra presencia madura. Pero no es verdaderamente hasta la década del treinta que este género comienza a cultivarse con personalidad nacional, ya que los escritores de este período subrayan con marcado empeño lo vernáculo y tradicional, y el contraste entre lo rural y lo urbano. De tal forma el género llega a una superación literaria en todos los aspectos en la década del cuarenta. En este período se incorporan temas de amplitud internacional; se introduce el buceo sicológico de los personajes; se presenta un estilo literario cargado de sobriedad, economía verbal y fuerte poder sugeridor. Los cuentistas de este período actual poseen una mayor complejidad literaria y riqueza de temas que las generaciones que le precedieron. La emigración boricua a Nueva York y lo que esto conlleva, el negro, el nacionalismo, la angustia metafísica, la guerra perturbadora de la paz familiar y colectiva, la industrialización y sus problemas urbanos, son temas reiterados de este momento. De

[5] *Otros escritores que han novelado la diáspora boricua son: Pedro Juvenal Rosa, Max Ríos y Ríos, Jaime Carrero y Rafael Moyano.*

[6] *También Pedro Juan Labarthe, Francisco Arriví, Isabel Cuchí Coll y Jaime Carrero han subido a escena la odisea del puertorriqueño en Nueva York.*

estos temas, algunos son nuevos y otros habían sido ya tratados anteriormente, pero con menos insistencia y logro literario. Así, pues, se puede afirmar que el desarrollo del cuento puertorriqueño va a la par con el desarrollo del tema de la emigración puertorriqueña a la ciudad de Nueva York: ambos tienen su punto de partida decisivo en la década del cuarenta, y ambos toman auge varios años después, la década del cincuenta.

La evolución del tema de la emigración a Nueva York puede dividirse en dos etapas: los años que preceden a la Segunda Guerra Mundial (1914-39) y los que le siguen (1945 hasta el presente). La gran mayoría de los cuentistas que presentan al boricua en el ambiente neoyorquino antes del conocido fenómeno bélico, tiene una actitud muy diferente a la que dominará en los años de posguerra. En estos primeros años se presenta al boricua en la gran ciudad con una actitud pasiva e indiferente, y Nueva York es un escenario más que le imparte, quizás, en muchos casos, universalidad a la obra. Esto tiene su explicación probablemente, en que en los años que preceden a la Segunda Guerra Mundial el problema puertorriqueño no está tan acentuado como en los años que le siguen. Sin embargo, «La dicha en el pecado» (1914), de Manuel Zeno Gandía —el primer relato que aborda el tema—, e «Ironías de Navidad» (1929), de René Jiménez Malaret, son excepciones a la regla. Estos dos relatos ya ofrecen en esta temprana época indicios de los elementos que luego dominarán el tema: corrupción, soledad, incomunicación, discriminación. [7]

No es, pues, hasta después de la Segunda Guerra Mundial que surge un magno interés de los escritores por el bienestar de sus compatriotas. Esto va a la par, claro está, con el desarrollo evolutivo del éxodo isleño. Aquí la actitud es de contundente «denuncia social», y la ciudad juega un papel determinante en las acciones de los personajes. Así que los cuentistas que se interesan en el tema en las últimas cuatro décadas, se proponen llevar al público, sin rodeos, al grano, todo lo que conlleva la emigración puertorriqueña: sus causas, la realidad existente y las consecuencias morales y emocionales. Estos escritores atacan el prejuicio contra los puertorriqueños, la corrupción de la ciudad, el problema del idioma, la soledad, el clima, la falta de identidad y el rechazo de los valores patrios. En esta época decaen, entonces, el jíbaro y su ambiente rural —motivo literario por mucho tiempo—, y son sustituidos por el emigrante y la ciudad. [8]

[7] *He aquí las fichas bibliográficas de los cuentistas y los cuentos que componen esta primera etapa del desarrollo evolutivo del tema: María Cadilla de Martínez, «El pródigo», en* Cuentos a Lilian *(San Juan: Editorial Puerto Rico Ilustrado, 1925), pp. 125-38; René Jiménez Malaret, «Dos horas en la cárcel», en* Pandemonium *(San Juan: Editorial Club de la Prensa, 1959), pp. 19-24; Jiménez Malaret, «Ironías de Navidad», en* Pandemonium, *pp. 93-95; Jiménez Malaret, «La muchachita hambrienta», en* Pandemonium, *pp. 11-14; Jiménez Malaret, «Mi visita a Orison Sweet Marden», en* Pandemonium, *pp. 7-10; Humberto Padró, «Ironía de sueño», en* Diez cuentos *(San Juan: Imprenta Venezuela, 1929), pp. 39-43; Angel M. Villamil, «Mi amigo don Tano», en* Un duelo a duelos *(San Juan: Tip. Cantero Fernández, 1937), pp. 81-117; Villamil, «La sorpresa», en* Un duelo a duelos, *pp. 119-35; Villamil, «La virtud de un nickel», en* Un duelo a duelos, *pp. 17-29; Manuel Zeno Gandía, «La dicha en el pecado», en* Cuentos, *(Nueva York: Las Américas Publishing Co., 1958), pp. 107-17. Este cuento fue publicado originalmente en* Puerto Rico Ilustrado *el 11 de julio de 1914.*

[8] *A este segundo período del tema pertenecen los siguientes cuentistas y cuentos: Amelia Agostini de del Río,* Puertorriqueños en Nueva York *(Nueva York: Editorial Mensaje, 1970); Wilfredo Braschi, «Una oración bajo la nieve», en Paul J. Cooke,* Antología del cuento puertorriqueño *(Godfrey, Illinois: Monticello College Press, 1956), pp. 77-82; Jaime Carrero, «En americano», en Robert L. Muckley y Eduardo E. Vargas,* Cuentos puertorriqueños *(Skokie, Illinois: National Textbook Co., 1974), pp. 35-39; Emilio Díaz Val-*

La gran mayoría de los relatos que entran en el orbe del boricua en Nueva York datan de la década del cincuenta, cuando la emigración ha tomado todo su auge. Casi todos los escritores que se internan en el tema han vivido la odisea neoyorquina. Todos los cuentistas que relatan la diáspora isleña —con la excepción de Zeno Gandía, Angel M. Villamil y María Cadilla de Martínez— pertenecen a la Generación del Treinta o a las tendencias que predominan de 1945 al presente.

Entre los muchos escritores que han cultivado el tema, hay tres figuras que ocupan lugar de distinción por sus significativas aportaciones: José Luis González, Pedro Juan Soto y José Luis Vivas Maldonado. González —uno de los más extraordinarios cuentistas que ha producido la literatura isleña— tiene el privilegio de ser el iniciador de las nuevas características del tema que van a seguir la inmensa mayoría de los escritores isleños que presentan al boricua en Nueva York en los años de posguerra. Este autor introduce con su cuento «En Nueva York» *(El hombre en la calle,* 1948) —relato de significativo título y una de las obras más representativas de la emigración puertorriqueña a Nueva York— una actitud de fuerte denuncia social desconocida hasta ese momento. Así, pues, en las primeras obras en que aborda el tema —«En Nueva York» y «El paisaje» *(En este lado,* 1954)— domina el ambiente la nota denunciatoria, pesimista y agria ante el problema boricua-neoyorquina, pero esta actitud cambia en su último relato. «La noche que volvimos a ser gente» *(Mambrú se fue a la guerra,* 1972) presenta una visión afirmativa, de esperanza, de alegría de la emigración puertorriqueña a Nueva York. El cielo extraño, sucio de nubarrones oscuros, de los primeros relatos se transforma en uno estrellado, lleno de resplandor y belleza. González tiene ahora para el lector un mensaje de solidaridad humana, así desea concientizarlo de la situación mediante un vehículo positivo, el reverso de la moneda de sus primeras manifestaciones cuentísticas. Pero este cambio del autor no se limita meramente al enfoque del tema sino que se extiende también hasta su creación literaria en general. En los primeros cuentos González escribe con una visión política en mente; ahora con la visión de un escritor, antes que nada. Aquí no se sacrifica la creación artística por el mensaje político. Se puede afirmar, entonces, que los cuentos de Nueva York de José Luis González marcan su desarrollo cuentístico en general.

cárcel, «Después del invierno», en Panorama *(Río Piedras: Editorial Cultural, Inc., 1971), pp. 217-26; Díaz Valcárcel, «Siempre el sol», en* Panorama, *pp. 193-201; Ester Feliciano Mendoza, «La mancha de plátano», en Concha Meléndez,* El cuento *(San Juan: Ediciones del Gobierno, 1957), pp. 273-76; Feliciano Mendoza, «Reflejos del salitral», en Concha Meléndez,* El arte del cuento en Puerto Rico *(Nueva York: Las Américas Publishing Co., 1961), pp. 180-83, Edwin Figueroa: «Don Rafo y los caballos», en:* Seis veces la muerte *(Río Piedras, P.R.: Editorial Cultural, Inc. pp. 19-24; José Luis González, «La noche que volvimos a ser gente», en* Mambrú se fue a la guerra *(México: Joaquín Mortiz, 1972), pp. 117-34; González, «En Nueva York», en* El hombre en la calle *(San Juan: Editorial Bohique, 1948), pp. 9-22; González, «El pasaje», en* En este lado *(México: Los Presentes, 1954), pp. 112-29; Washington Lloréns, «Plaga de langostas sobre Manhattan», en* Catorce pecados de humor y una vida descabellada *(San Juan: Ediciones Club de la Prensa, 1959), pp. 121-33; René Marqués, «Isla en Manhattan», en* Otro día nuestro *(San Juan: Imprenta Venezuela, 1955), pp. 57-73; Carlos Orama Padilla, «Postal II», en* Postal de tierra adentro *(Barcelona: Ediciones Rumbos, 1963), pp. 27-33; Luis Quero Chiesa, «Detrás de aquella lucecita», en Concha Meléndez,* El arte del cuento en Puerto Rico, *pp. 173-78; Quero Chiesa: «La protesta» en Meléndez:* El arte... *pp. 167/73; Roberto Rodríguez Suárez,* Inviernos en Harlem, *inédito; Charles Rosario, «Regalo de Reyes», en Meléndez,* El cuento, *pp. 277-84; Pedro Juan Soto,* Spiks *(México: Los Presentes, 1956); Soto, «Papá se ha dormido», en* El Diario de Nueva York, *19 de marzo de 1950; José Luis Vivas Maldonado,* A vellón las esperanzas o Melania (Cuentos de un puertorriqueño en Nueva York) *(Nueva York: Las Américas Publishing Co., 1971).*

«La noche que volvimos a ser gente» es la creación de un escritor maduro consciente de su labor literaria. Esto hace que González haya creado con este relato una de las mejores obras de la emigración puertorriqueña a Nueva York. Es posible que González, que ya marcó un hito capital en los años posbélicos, con este relato alumbre el nuevo sendero de otros escritores interesados en el tema. El tiempo dirá.

Corresponde a Pedro Juan Soto el honor de ser el máximo exponente del tema. Aunque Soto aborda el tópico en 1950 con «Papá se ha dormido», no es hasta la publicación de *Spiks* [9] (1956) que lo explota a cabalidad. Los siete relatos —«La cautiva», «Garabatos», «Los inocentes», «Ausencia», «Bayamininña», «Campeones» y «Dios en Harlem»— y las seis «miniaturas» —esbozos anecdóticos de cuentos enumerados del I al VI— de la colección presentan un enfoque de crudo realismo de la miseria humana y la desintegración social en que se mueve el boricua en Nueva York. Pero Soto no se limita meramente a presentar el problema puertorriqueño-neoyorquino, sino que relaciona éste con otros comunes a toda clase social y a todo hombre. En estos relatos el autor utilizando un lenguaje de manifestación sintética y frase cortada, que explota la capacidad sugestiva de las palabras —«Bayamininña», por ejemplo—, e internándose en lo más íntimo del ser humano ha logrado crear verdaderas joyas del tema y, más lejos todavía, de la cuentística isleña en general. «Los inocentes» y «Garabatos» son magníficos ejemplos de este valor artístico. No cabe la menor duda, pues, que de las obras y autores que abordan el tema de la emigración puertorriqueña a Nueva York, *Spiks* y Pedro Juan Soto ocupan lugar cimero.

A José Luis Vivas Maldonado no sólo le corresponde la distinción de ser el último cuentista que aborda el tema, sino que ejecuta el raro hecho entre los escritores de dedicarle toda una colección. [10] Pero la gran importancia de Vivas Maldonado en relación al tema estriba en su incorporación de nuevos aspectos temáticos surgidos con el advenimiento de cambios histórico-culturales: el mundo de la drogadicción, el homosexualismo, la formación de pandillas, la práctica del espiritismo, el recrudecimiento de la prostitución. Estos elementos, claro está, habían sido aludidos en otros cuentos que tratan el tema con anterioridad, pero nunca se habían enfocado con el dramatismo y el lujo descriptivo con que lo logra Vivas Maldonado en los doce relatos de *A vellón las esperanzas o Melania (Cuentos de un puertorriqueño en Nueva York)* (1971). [11] Pero Vivas Maldonado no se limita sólo a esta aportación, sino que incorpora también al ciclo temático un sinfín de técnicas narrativas inexploradas hasta el momento por los escritores que le precedieron: el diario, el libreto de televisión, la carta, el poema intercalado, la narración por medio de un ser inanimado. Es posible, que este mismo afán

[9] *Ya con el título del libro, que no se menciona en ninguna parte, el contenido es evidente: es una palabra insultante contra los boricuas en Nueva York. El título indica la rebelión del autor contra el prejuicio y las demás dificultades que encuentran los emigrantes puertorriqueños. Aunque la grafía del término varía —«spik», «spic» o «spick»—, al autor prefiere la primera para su libro de puertorriqueños en Nueva York, no por mero capricho, sino por su concisión particular que remata con* k *policial.*

[10] *Hasta el momento hay sólo tres cuentistas que han dedicado toda una colección al tema del puertorriqueño en Nueva York: Pedro Juan Soto, José Luis Vivas Maldonado y Amelia Agostini de del Río.*

[11] *Constituyen el volumen los siguientes títulos: «La puerta está dañada», «El tercer riel», «Serás del fuiste sido», «Cuentos de un cuento», «En el callejón hay un llanto macho», «Jilguero de calle abajo», «La última la paga el diablo», «600 Prospect Avenue», «Murmullo grito eres», «¿Qué desea el hermano?», «Carta a Melania», y «Por Idlewild se fue Melania».*

de innovación técnica haya interferido a que el autor no haya logrado cuentos que se eleven a la altura de los de sus compañeros de generación y enfoque temático, José Luis González y Pedro Juan Soto, pues muchos dan la sensación de haber sido devorados por las técnicas.

En general, se puede afirmar que los cuentistas se han acercado al tema a través de tres senderos: el costumbrismo, lo sicológico y el realismo social. De estos, es el último el más común. Este revela, entonces, una tendencia común de las obras de protesta social: el uso de un estilo descriptivo casi fotográfico para transmitir al lector una auténtica impresión de las condiciones que se desean reproducir. El constante uso del «spanglish»[12] y el vocabulario jibarista —tan marcados en González, Soto y Vivas Maldonado— ayudan a crear este retrato realista. La constante alternancia de los personajes entre el uso del inglés y del español, sirve para enfatizar el estado de perplejidad en que se encuentra el emigrado que vive a la sombra de dos culturas, sin sentirse definitivamente parte integrante de una.

La soledad que experimenta el emigrante al llegar a la ciudad aparece en casi todos los relatos. Aunque sobresale en seis: «La dicha en el pecado» de Zeno Gandía, «Ironías de Navidad» de Jiménez Malaret, «En Nueva York» de González, «Ausencia» de Soto, «Una oración bajo la nieve» de Wilfredo Braschi y «La última la paga el diablo» de Vivas Maldonado. Esta es, generalmente, una de las barreras más difíciles de traspasar. Aunque el prejuicio y la discriminación son también fieros enemigos del emigrante, éstos usualmente no se reconocen inmediatamente; mientras que la soledad lo acompaña desde el mismo primer instante en que pone un pie en el avión que lo conducirá al laberíntico Nueva York. Y luego, al arribar a la ciudad, esta soledad lo recibe, ya que inmediatamente percibe la cultura extraña y hostil en la que tendrá que establecer sus raíces.

La añoranza por la patria, sus costumbres, su gente, su clima y su idioma, es nota predominante en todos los cuentos. Esta sirve de aliciente a la famosa soledad. A esto, como nota complementaria, habría que agregar el sueño del regreso, donde se distinguen los relatos «Siempre el sol» y «Después del invierno», de Emilio Díaz Valcárcel, y «El pasaje» de González. Muchas veces esta añoranza y el sueño del retorno convierten la isla en un lugar paradisíaco, aspecto muy alejado de la actual realidad boricua.

La ciudad de Nueva York —especialmente en González, Soto y Vivas Maldonado— juega un papel primordial en las actitudes de los personajes. El boricua emigra a la gran ciudad en busca de desahogo económico y social, pero tan pronto llega se siente anonadado. La realidad mecánica y la fría indiferencia de la ciudad lo abruman. Sufre prejuicios y tiene que soportar que lo llamen despectivamente «spik». Este siente el anonimato que le produce la ciudad. Es posible que esto se deba a que en la isla, por ser pequeña, se puede llevar una vida con más sentido de solidaridad humana.

Recorren las páginas de estos cuentos una variada gama de tipos de emigrantes. Se encuentran los que nunca pueden adaptarse a la vida neoyorquina («Los inocentes» de

[12] *Como es de esperarse la emigración tiene también su efecto en el lenguaje del puertorriqueño. Este incorpora al lenguaje una serie de nuevos vocablos, ocasionando así el surgimiento de lo que algunos han dado en llamar «spanglish», es decir, una especie de dialecto que consiste en españolizar las palabras tomadas del inglés. Por ejemplo, curara = quarter, yarda = yard, liquiar = to leak, marqueta = market, furnitura = furniture, grosería = grocery store, rufo = roof, frisar = to freeze, etcétera.*

Soto). Esta actitud de inadaptación los empuja hacia los bajos mundos, a violar la ley y a poner en juego sus vidas («En Nueva York» y «El pasaje» de González). Dentro de este grupo de los inadaptados hay algunos que han terminado por conformarse con su situación; se han resignado a seguir las reglas del «juego neoyorquino» («Isla en Manhattan» de René Marqués). Hay los que niegan su origen puertorriqueño y sufren el problema de identidad. Algunos evitan hablar español y hasta se cambian el nombre («En americano» de Jaime Carrero, y «Detrás de aquella lucecita» y «La protesta» de Luis Quero Chiesa). También existen los indiferentes que se han apegado a la vida neoyorquina sin la más mínima idea de lo que constituye el problema de la emigración puertorriqueña a la gran ciudad («Papá se ha dormido» de Soto). Hay otros que luchan porque no aceptan la idea del anonimato («Después del invierno» de Emilio Díaz Valcárcel). No faltan aquí tampoco los homosexuales, los drogadictos, las prostitutas, los espiritistas, los adolescentes pandilleros, que se refugian en estos truculentos mundos tratando de encontrar alivio a sus frustraciones neoyorquinas (*A vellón las esperanzas* de Vivas Maldonado). También existen los que sienten la angustia del desterrado, evocan constantemente la isla, el clima y todo lo típico, y desean regresar a su patria («Siempre el sol» de Díaz Valcárcel).

En general, es bien palpable en estos inmigrantes boricuas una insatisfacción motivada por la pobreza, la soledad, la indiferencia y el choque entre sus aspiraciones y el medio ambiente hostil.

El contacto de dos conglomerados humanos que se propongan establecer un régimen de convivencia, siempre provoca naturales problemas. Tales problemas toman diversos relieves, según las condiciones históricas, sociales y económicas imperantes. Pero no sólo conflictos surgen de estos encuentros. También aparecen beneficios. En el caso de Puerto Rico, puede decirse que de un estado semicolonial en que había vivido por siglos bajo el régimen español pasa a una vida de estructura moderna con la intervención de la influencia norteamericana. De hecho, Puerto Rico cambia su horizonte de posibilidades de desarrollo agrícola, industrial, tecnológico y cultural. En el espíritu del cuento aquí estudiado se contiene este testimonio.

Aunque es indudable la gran importancia que ha alcanzado el tema en las letras boricuas, ahora valdría la pena apuntar hacia su futuro. Siguiendo el trayecto y desarrollo del tema desde su aparición en 1914 hasta el momento actual, y anotando sus características principales, se puede afirmar que éste continuará latente mientras continúe el éxodo de boricuas a la ciudad de Nueva York. Ahora bien, este desarrollo literario del tema se mantendrá a la par con el proceso migratorio: mientras más emigrantes boricuas lleguen a las costas neoyorquinas, más creaciones artísticas que narren su odisea aparecerán en las revistas, diarios y libros de la isla y del continente.[13] Este paralelis-

[13] *Existe una nueva generación de jóvenes puertorriqueños nacidos y criados en Nueva York que están produciendo obras literarias que marcan la expresión angustiada y horrible de lo que significa ser puertorriqueño en el ámbito estadounidense. Pero éstas, como es de esperarse, están escritas en inglés. Algunos de ellos son: Jesús Colón, que escribe una de las primeras obras de esta generación,* A Puerto Rican in New York *(1961); Pedro Pietri, autor de* Puerto Rican Obituary; *Víctor Hernández Cruz, autor de* Snaps; *Piri Thomas, el conocido autor de* Down Theses Mean Streets; *el poeta Jack Agüeros y el ensayista Samuel Betances. Para una buena visión de conjunto de estos escritores, véase María Teresa Babín y Stan Steiner,* Borinquen. An Anthology of Puerto Rican Literature *(New York: Vintage Books, 1974).*

mo ya ha quedado marcado anteriormente en la década del cincuenta, que es la más cargada de emigrantes y la más cargada de obras. En el momento actual es posible que los escritores isleños estén dirigiendo sus miras hacia el problema de los boricuas que retornan, que, en sí, es una faceta más del tema capital boricua-neoyorquino. [14] Ya Edwin Figueroa con su «Don Rafo y los caballos» (1978) —el único relato del ciclo temático que aborda este subtema— ha trazado el inicio del nuevo sendero. [15]

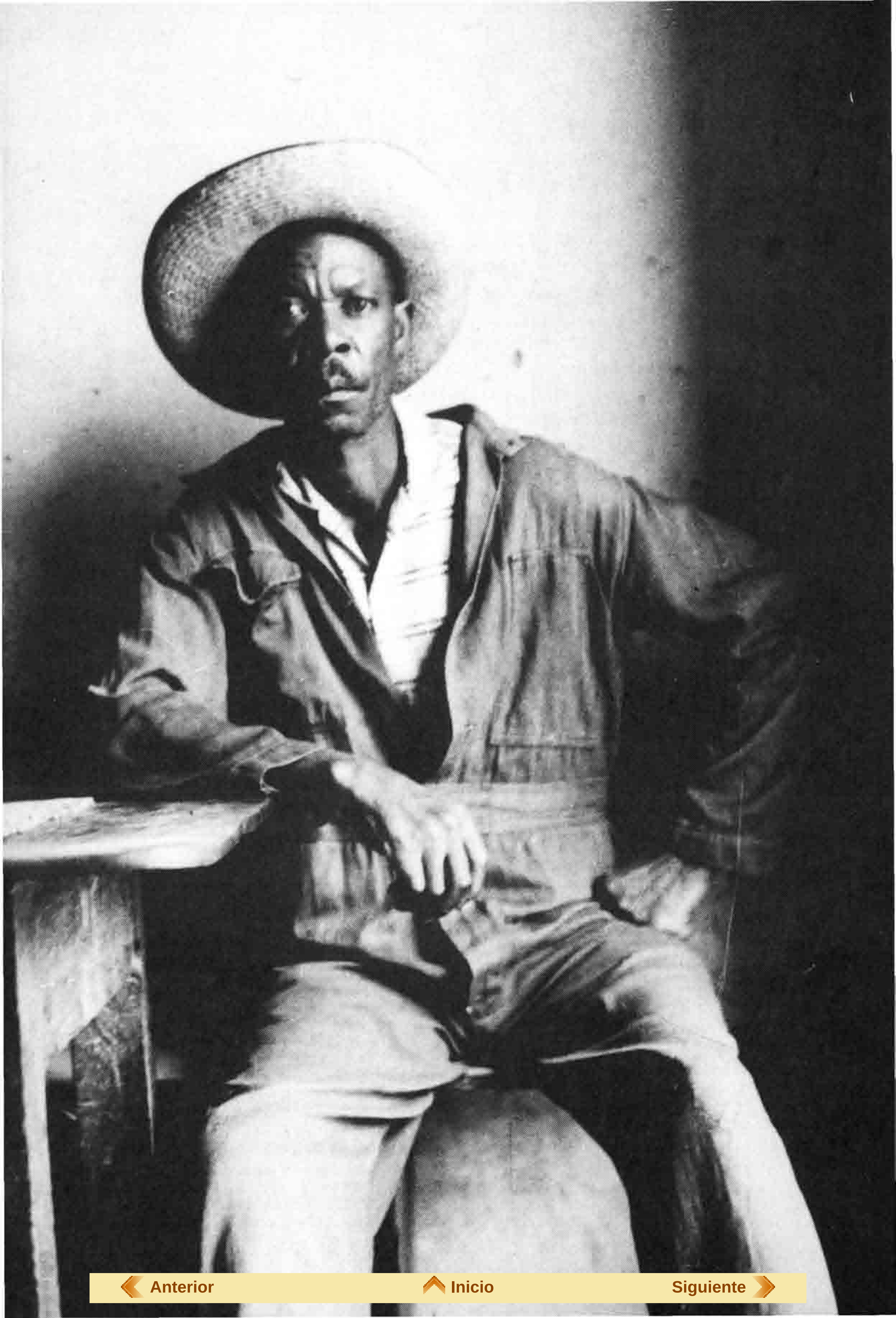
Los análisis expuestos en las pasadas páginas y el abundante número de valiosos relatos, permiten detectar el importante papel que juega el tema de la emigración boricua a Nueva York en el cuento puertorriqueño y, en general, en las letras isleñas. Cuando un tema apela a la creatividad artística de escritores de la talla y el calibre de los aquí estudiados, es innegable su significativo valor. Indudablemente la emigración a la ciudad de Nueva York ha dejado su indeleble huella en el desarrollo temático del rico cuento puertorriqueño, y convincentemente José Luis González, Pedro Juan Soto y José Luis Vivas Maldonado son responsables en gran medida de la realización de tal acontecimiento.

Rafael Falcón

[14] *Un aspecto interesante del fenómeno emigratorio boricua es el problema de la reintegración de los puertorriqueños que retornan al regazo de la sociedad isleña. Entre los puertorriqueños que emigran a Estados Unidos, hay un gran número que regresan a la isla después de haber vivido por un tiempo considerable en el continente. Desde mediados de la década del cincuenta el flujo revertido de emigrantes se ha transformado en un elemento considerable de la vida isleña. Para el decenio del sesenta, por lo menos 145.000 entre los habitantes de la isla son emigrantes retornados, y en el período que comprende entre 1970 y 1974 unos 21.000 boricuas también emprendieron la marcha del retorno. En realidad existe un flujo y reflujo de pasajeros entre la isla y el continente palpable diariamente en los aeropuertos.*

Sobre el retorno a Puerto Rico véanse los siguientes estudios sociológicos: José Hernández Alvarez, Return Migration to Puerto Rico *(Berkeley: University of California Press, 1967); Eva E. Sandis, «Characteristics of Puerto Rican Migrants to, and from, the United States»,* The International Migration Review, *IV (primavera 1970), pp. 22-43; Celia Fernández de Cintrón y Pedro Vales Hernández,* Return Migration to Puerto Rico *(Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, 1974).*

[15] *En este relato se presenta al anciano puertorriqueño que después de treinta años de residencia en la urbe neoyorquina contempla con profundo dolor el enajenamiento cultural de su familia —sus hijos se avergüenzan de todo lo isleño; los nietos que no saben ni jota de español—, y que cuando regresa tratando de reencontrar su origen, sus raíces, se da cuenta que ahora todo es muy distinto a lo que el había abandonado.*



El tema del negro en el cuento puertorriqueño

Yo soy indio y africano:
borincano
donde razas muy ardientes confluyeron:
soy la vida, soy la llama.
Mis abuelos no me dieron
ni perfiles ni colores
seductores,
pero escucha: las cadenas
que a mis razas humillaron,
en las venas
rabia y fuego le dejaron.

Luis Felipe Dessús

Ya para 1531 el negro aparece como raza fundamental de la comunidad puertorriqueña y se constituye desde entonces en elemento étnico capital de la estructura cultural boricua. No hay aspecto de la vida del puertorriqueño que no esté afectado por el elemento afronegroide: la música, los instrumentos —el bongó, la timba, por ejemplo—, la religión —la Fiesta de Santiago, el baquiné, la santería, el santiguo, la brujería—, las supersticiones, el idioma, el arte yerbatero y curandero, las artesanías, las diversiones, el arte culinario, el baile —la boma, la plena, la salsa—, el físico, la idiosincrasia. En sí, es imposible alienar la negritud de la puertorriqueñidad.

Sin embargo, si comparamos a Puerto Rico con otros países donde hubo y hay negros, el aporte cultural es limitado, pues muchos de sus descendientes, por desear parecerse a los blancos, no practicaban sus costumbres. Todo parece indicar que el puertorriqueño pretende consciente o inconscientemente eliminar o borrar sus raíces y aparecer como blanco. Además muchos puertorriqueños temen que sus compatriotas vean en ellos rasgos raciales que la gente asocia mentalmente con los negros. Por eso muchos con rasgos somáticos de blanco, pero con una patente ascendencia racial negra, se consideran como que tienen «raja» escondida y con frecuencia son objeto de burla. Por eso el típico refrán puertorriqueño de raíz negroide apunta que «El que no tiene dinga, tiene mandinga». Es decir, que prácticamente ningún boricua puede escapar del legado africano y que, por lo tanto, tenemos, el que más y el que menos, «una gota de sangre negra» que corre por nuestras venas.

Por otro lado el elemento negro —a quien desde los tiempos de la esclavitud se le ha asignado concepciones negativas y estereotipos prejuiciados— ha sido objeto de una reivindicación y revalidación en el quehacer literario isleño de los últimos años. José Luis González en su ensayo de interpretación histórico-cultural del pueblo borincano titulado *El país de cuatro pisos* refiriéndose a la aportación del negro en nuestra cultura, apunta: «Ya es un lugar común decir que esa cultura tiene tres raíces históricas: la taína, la africana, y la española. Lo que no es lugar común, sino todo lo contrario, es afirmar que, de estas tres raíces, la más importante, por razones económicas y sociales,

(Foto: Carlos Domínguez)

y en consecuencia culturales, es la africana». [1] Y luego señala, «que los primeros puertorriqueños fueron en realidad los puertorriqueños negros» [2] Para González, el jíbaro prácticamente ha dejado de existir como factor demográfico, económico y cultural de importancia, en tanto que el puertorriqueño mestizo y proletario es cada vez más el verdadero representante de la identidad popular puertorriqueña. [3]

Los escritores isleños, atentos a la situación del puertorriqueño de color, abordan el tema en prácticamente todos los géneros. En la poesía de las letras insulares el tema se ha cultivado extensamente. Este es el género más prolífero —también así en la poesía universal— y con el cual corrientemente se asocia más o se identifica el tópico. Esto lo prueba la gran cantidad de estudios y antologías sobre la poesía negroide. [4] Todo parece indicar que la negritud encuentra su medio de expresión más adecuado en la poesía. En nuestro medio basta con mencionar los nombres de Luis Palés Matos y Fortunato Vizcarrondo. De las obras de Palés Matos —una de las figuras principales de la poesía negroide hispánica junto con los cubanos Nicolás Guillén y Emilio Ballagas— merece especial mención *Tuntún de pasa y grifería* (1937), obra que le consagra con méritos de resonancias extrainsulares y que contiene dos de sus mejores poemas: «Danza negra» y «Majestad negra». Es indiscutible la gran influencia que ha tenido este poeta en el desarrollo genérico del tema, pues su obra fijó conciencia en los negros como parte esencial de nuestra insularidad y de sus potencialidades creadoras. José Emilio González afirma que «ningún poeta puertorriqueño ha podido, como Luis Palés Matos, explorar y expresar en forma tan superiormente estética el mundo de los negros». [5] A la figura de Palés Matos sigue el mulato Fortunato Vizcarrondo, quien publicó en 1942 su poemario versonegrista *Dinga y Mandinga.* Este volumen contiene el poema negrista más popular de Puerto Rico: «¿Y tu agüela, aónde ejtá?» [6], que presenta el caso del individuo que se empeña en ocultar sus orígenes raciales negros. [7]

[1] *José Luis González,* El país de cuatro pisos y otros ensayos *(Río Piedras: Ediciones Huracán, 1980), p. 19.*

[2] Ibid., *p. 20.*

[3] *La obra de Isabelo Zenón Cruz,* Narciso descubre su trasero *(Humacao, P.R.: Editorial Furidi, 1975), es lectura obligada para cualquier interesado en el tema del negro en la cultura puertorriqueña, pues ningún otro escritor lo ha estudiado con mayor minuciosidad.*

Otros estudios que merecen mención especial son: Tomás Blanco, El prejuicio racial en Puerto Rico *(San Juan, P.R.: Biblioteca de Autores Puertorriqueños, 1942); José Colombán Rosario y Justina Carrión,* El negro *(San Juan, P.R.: Negociado de Materiales, Imprenta y Transportes, 1940); Luis M. Soler,* Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico *(Río Piedras, P.R.: Editorial Universitaria U.P.R., 1953); Loida Figueroa,* Breve historia de Puerto Rico *(Río Piedras: Editorial Edil, Inc., 1968), volumen I, pp. 261-290; Eduardo Seda Bonilla,* Réquiem por una cultura *(Río Piedras: Editorial Edil, Inc., 1970), pp. 39-76; y Manuel Alvarez Nazario,* El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico *(San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1974).*

[4] *La poesía afroantillana ha sido frecuentemente antologizada desde su primer momento de auge (1927-37). Las muestras preparadas por Emilio Ballagas (1935, 1946), Ramón Guirao (1937), Jorge Luis Morales (1976), José Luis González y Mónica Mansour (1976) y Aurora de Albornoz y Julio Rodríguez Luis (1980), revelan el interés de la crítica por esta poesía.*

[5] *José Emilio González,* La poesía contemporánea de Puerto Rico (1930-1960) *(San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1972), p. 454.*

[6] *Este poema ha sido recitado en innumerables ocasiones por el declamador Juan Boria, el «Faraón del Verso Negro» según lo anunció Luis Palés Matos. Además los músicos puertorriqueños Domingo Colón y Frank Asencio le pusieron música, y Ruth Fernández lo ha interpretado con regularidad. Este poema corrió la*

Se inicia la dramaturgia del tema del negro en la isla con la comedia de Ramón C.F. Caballero titulada *La juega de gallos o El negro bozal* (1852), la cual presenta sendas estampas nativistas de lo jíbaro y de lo negroide con diálogos salpicados del pintoresco lenguaje afrohispano de mediados del siglo XIX. En 1867 Alejandro Tapia y Rivera escribe *La cuarterona,* obra que expone el tema del prejuicio racial que imposibilita la realización del amor. En 1883 Rafael E. Escalona publica sus dos piezas bufo-cómico-catedráticas tituladas *Flor de una noche* y *Amor a la pompadour.* La primera ofrece la peculiaridad de que todos sus personajes son negros, única obra puertorriqueña en que hemos encontrado tal situación. En ambas, además aparece el «negro catedrático», tipo del negro sabihondo y decidor a quien se llamó irónicamente así en las Antillas. En ese mismo año Eleuterio Derkes publica su comedia de costumbres titulada Tío Fele, donde la intención del autor no es otra que resaltar la bondad y fidelidad del negro. De acuerdo a Socorro Girón,[8] ésta es la primera vez que aparece en la literatura puertorriqueña la figura de la abuela negra —Ma Juana en este caso— escondida en la cocina por los hijos que se avergüenzan de su sangre negra y creen que escondiéndola podrán disfrazar su «raja». Un año después, 1884, Ramón Méndez Quiñones aborda en *¡Pobre Sinda!* las amarguras del esclavo negro de antaño en nuestro medio insular, faceta ya antes manejada por Caballero pero sin tratamiento profundo. No es, entonces, hasta la segunda mitad del siglo actual, después de setenta y un años, que vuelve a tratarse el tema cuando aparecen las obras de Francisco Arriví tituladas *Medusas en la bahía* (1955), *Vejigantes* (1957) y *Sirena* (1958), trilogía que cala profundo en el problema del prejuicio racial en Puerto Rico. De las tres sobresale *Vejigantes* , indiscutiblemente obra clásica del teato borincano, la cual presenta el conflicto originado en el ser de la abuela negra para proyectarse luego en la hija mulata y en la nieta cuarterona en términos de la negación de lo racial africano por razones de carácter social. Arriví toca el tema de la abuela escondida como ya lo habían hecho Derkes en *Tío Fele,* Matías González García en sus cuentos y Vizcarrondo en su poesía. Dicho tema, que aparece en los géneros de poesía, cuento y teatro, proyecta su más notable impacto en este último por lo que posee de espectáculo. A partir de aquí hay otro grupo de escritores que incluyen levemente el tema en sus piezas teatrales: René Marqués —*Los soles truncos* (1958) y *Mariana o El Alba* (1965)—, Manuel Méndez Ballester —*Encrucijada* (1958) y *Bienvenido don Goyito* (1965)— y Emilio S. Belaval —*La hacienda de los cuatro vientos* (1959). Es palpable, pues, que la dramaturgia boricua carece —en relación con la magnitud del conflicto— de obras vigorosas que planteen abiertamente el problema del prejuicio racial en la Isla. [9]

misma suerte que «El negro bembón» (Motivos de son, *1930), de Nicolás Guillén, que ha sido cantado tradicionalmente tanto en Cuba como en Puerto Rico.*

[7] *Además de los poetas ya mencionados han cultivado el tema Salvador Brau, José Antonio Daubón, José Gautier Benítez, Luis Lloréns Torres, Clara Lair, Julia de Burgos, Virgilio Dávila y Luis Felipe Dessús, entre otros.*

[8] *Socorro Girón, «El tema del negro en la literatura puertorriqueña» (Inédito), p. 23. Este trabajo obtuvo el primer premio en el certamen de ensayo auspiciado por la Casa del Autor Puertorriqueño el 10 de julio de 1982. Agradezco a la Dra. Girón el haberme proporcionado gentilmente copia de su trabajo aún inédito.*

[9] *En el poco cine que se ha hecho en Puerto Rico existe una película de corta duración, que hizo el director negro Luis Maisonet para Educación de la Comunidad, titulada «El resplandor», la cual se basa en la rebelión y abolición de los esclavos.*

En el ensayo existen varias obras que abordan el tema del puertorriqueño negro: *Hacia una poesía antillana* (1932) de Luis Palés Matos, *Insularismo* (1934) de Antonio S. Predreira, *El prejuicio racial en Puerto Rico* (1942) de Tomás Blanco y *José Martí, defensor de los negros* (1973) de José Ferrer Canales. Sólo este último hace justicia a la situación del puertorriqueño negro.

En la novela contamos con varias obras que tratan el tema como parte medular y muchas otras que lo abordan como elemento secundario o alusivo. Enrique Laguerre, nuestro más fecundo novelista, ha tratado el tema en toda su obra, sin embargo presenta sólo dos protagonistas mulatos y los personajes negros que aparecen no corresponden a la realidad boricua, pues sus actuaciones, actitudes y sentimientos no se diferencian de los blancos. *Usmaíl* (1959), de Pedro Juan Soto, es a nuestro parecer la mejor novela que se conoce sobre el prejuicio racial en Puerto Rico. También *Racismo* (1964), de Guillermo Bauzá y *Los Integrados* (1964), de Sadi Orsini, tratan el tema como aspecto esencial de la obra. Otras novelas en que aparece el tema como segundo o tercer orden son: *La peregrinación de Bayoán* (1863) de Eugenio María de Hostos, *El negocio* (1922) de Manuel Zeno Gandía, *Los vates* de Tomás Blanco, *Veinte siglos después del homicidio* (1971) de Carmelo Rodríguez Torres y *Figuración en el mes de marzo* (1972) de Emilio Díaz Valcárcel, entre otras. [10]

Se manifiesa también el tema en el cultivo narrativo romántico de fondo histórico y legendario de las *Leyendas y tradiciones puertorriqueñas* (1924-1925), del historiador Cayetano Coll y Toste. Entre éstas figuran *Los negros brujos* (1591), *El carimbo* (1784), *Carabalí* (1830), *La negra azul* (1833) y *Los duendes de la hacienda «Las Lizas»* (1869). Estas leyendas de tema negroide presentan una serie de cuadros y tramas que ofrecen en su conjunto la visión del negro en Puerto Rico a través de los siglos XVI al XIX.

Pero de todos los géneros es el cuento uno de los más prolíferos, donde se han logrado varias de las más valiosas creaciones del tema y donde aparece —junto con la poesía— con mayor viveza e intensidad. [11] El negro entra a nuestra cuentística desde muy temprano, antes de que existiera una literatura puertorriqueña. [12] Este aparece en las

[10] *Además de los novelistas ya mencionados abordan el tema Salvador Brau* (Lejanías, *1912), Federico Degetau* (El secreto de la domadora, *1886), César Andreu Iglesias* (Una gota de tiempo. *1958), Pepita Caballero Balseiro* (Bajo el vuelo de los alcatraces, *1956), Guillermo Cotto Thorner* (Trópico en Manhattan, *1951), Edgardo Rodríguez Julia* (La renuncia del héroe Baltasar, *1974), y José Luis González* (La llegada, *1980).*

[11] *Para el estudio del cuento puertorriqueño recomendamos la lectura de los siguientes: Concha Meléndez, «El cuento en la edad de* Asomante *(1944-1955)*, «Asomante, *I, 1955, pp. 39-68; José Luis González, «Sobre el cuento puertorriqueño», en Paul J. Cooke,* Antología de cuentos puertorriqueños *(Godfrey, Ilinois: Monticello College Press, 1956), pp. 4-6; René Marqués,* Cuentos puertorriqueños de hoy *(Río Piedras: Editorial Cultural, Inc., 1959); Concha Meléndez,* El arte del cuento en Puerto Rico *(Nueva York: Las Américas Publishing Co., 1961); Lillian Quiles de la Luz,* El cuento en la literatura puertorriqueña *(Río Piedras: Editorial U.P.R., 1968); Emilio Díaz Valcárcel, «Apuntes sobre el desarrollo histórico del cuento literario puertorriqueño y la generación del 40»,* Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña, *año XII, núm. 43, abril-junio 1969, pp. 11-17; Rafael Rodríguez, «Apuntes sobre el último decenio de narrativa puertorriqueña: el cuento»,* Nueva Narrativa Hispanoamericana, *vol. II, núm. 1, enero 1972, pp. 179-91.*

[12] *Antes de que existiese una literatura puertorriqueña —antes del* Aguinaldo puertorriqueño *(1843) y de* El gíbaro *(1849)— ya el tema del negro estaba presente en muchos de los escritos referentes a la isla de Puerto Rico. En la* Elegía VI *de Juan de Castellanos, que data de 1519 y que se publicó en la isla por primera vez en 1915 por Cayetano Coll y Toste en el* Boletín Histórico de Puerto Rico, *ya está presente la figura del negro. En la comedia* Los engaños *(1567), de Lope de Rueda, se presenta el tema en boca del personaje Guiomar. Esta Guiomar señala que tiene una hija en San Juan de Puerto Rico —primera mención de la*

manifestaciones cuentísticas de tradición oral. [13] En el romanticismo —donde aparecen los primeros relatos que abordan el tema—, aunque ya el negro es parte capital del conglomerado isleño, no se le da la importancia que merece. [14] En el realismo y naturalismo la figura del negro aparece salpicada de los elementos folklóricos y tampoco tiene la atención que amerita. [15] Durante el modernismo dominan los relatos basados en el tema de la esclavitud. [16]

En la generación del treinta, aunque hay bastantes escritores que tratan el tema y su agenda principal era buscar qué y cómo somos, domina una especie de indiferencia hacia el elemento negro. Sus miras se proyectaron en España o en el desaparecido pueblo taíno para la búsqueda de afirmaciones, pero muy poco en los levantamientos, rebeliones e insurrecciones de los negros. Sin embargo, Tomás Blanco en su relato «Cultura, tres pasos y un encuentro» nos proporciona en este período el primer intento de incluir al negro como parte esencial y genuina del pueblo borincano. Además esta corriente nos proporciona indicios de dos elementos que serán desarrollados a cabalidad en generaciones futuras: el prejuicio racial (*El hombre negro del río* de Cesáreo Rosa Nieves) y la exploración del campo poético (*Un enigma y una clave* de Luis Hernández Aquino). [17]

No es, entonces, hasta la generación del cuarenta cuando surge un profundo interés por el negro. Es éste el más prolífero de los períodos y donde domina una fuerte nota de denuncia social. Se comienza a presentar al negro urbano, mejor dicho al negro en el arrabal. Además existe un gran apogeo los elementos poéticos y musicales. Esta generación incorpora nuevas técnicas y da nuevos matices a temas ya elaborados por generaciones anteriores, y, naturalmente, también introduce otros nuevos: la homosexualidad, la prostitución, entre otros. [18]

Esta generación muestra una consistente atracción por el desarrollo de personajes niños de color —Melodía, Alejo, Gino y el niñito de «Interludio», por ejemplo. Y es precisamente en estos relatos donde se logran varias de las mejores creaciones del tema. Parece que a estos escritores les gusta emprender la difícil tarea que otros no se atreven intentar: bucear en el alma y la psicología de un niñito (todos aparentemente tienen

isla en el teatro español—, y se lamenta de su forzosa separación causada a todas luces por el tráfico negrero. En un conocido soneto que se recoge en la «Carta» del Obispo Fray Damián López de Haro y que data de 1664 también se mencionan los negros de la Isla. Treinta y tres años después la conocida poetisa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz presenta entre los Villancicos que se cantaron en los Maitines del gloriosísimo padre S. Pedro Nolasco *(1677) a un negro natural de Puerto Rico que admirado participa en el elogio del santo festejado.*

13 *Rafael Ramírez de Arellano, J. Alden Mason y Aurelio M. Espinosa, María Cadilla de Martínez y Ricardo E. Alegría, figuran entre los estudiosos que se han ocupado en recopilar cuentos del folklore isleño.*

14 *Los cuentos negros de este período pertenecen a Manuel A. Alonso,* El gíbaro *(1849).*

15 *Durante este movimiento literario publican cuentos de tema negroide, dos de sus figuras sobresalientes: Pablo Morales Cabrera y Matías González García.*

16 *Dentro del marco de cuentistas del modernismo que han tratado el tema negroide caen: Alfredo Collado Martell, Angel M. Villamil —dos de las figuras cimeras de este movimiento— y Carlos N. Carreras.*

17 *Además de estos tres escritores han abordado el tema: Vicente Palés Matos, Francisco Rivera Landrón, Julio Marrero Núñez, Emilio S. Belaval, Antonio Oliver Frau, y Ernesto Juan Fronfrías.*

18 *Cultivan el tema en esta generación: Abelardo Díaz Alfaro, José Luis González, Edwin Figueroa, René Marqués, José Luis Vivas Maldonado, Salvador M. de Jesús, Luis Quero Chiesa, Emilio Díaz Valcárcel, María Teresa Serrano de Ayala, Juan Enrique Celberg, Miguel Serrano Hernández, y Luis Rafael Sánchez.*

menos de ocho años). Pero en este caso la tarea es más ardua todavía, pues no se trata de un niñito común y corriente, no es un niñito cualquiera; es un niñito en lucha contra las injusticias y discriminaciones sociales y raciales.

En la generación del setenta experimentamos una búsqueda de raíces y lazos africanos, un pleno loor a la negritud y un enfrentamiento con el disimulado prejuicio racial que permea la sociedad puertorriqueña. Hay una especie de revalorización de los patrones tradicionales que conlleva a la mítica exaltación del negro y lo negro. El aporte del elemento negro se percibe como algo bello que debe servir para crear una cultura nueva y más rica. [19]

Entre los muchos cuentistas que han cultivado el tema hay tres figuras que ocupan lugar de distinción por sus significativas aportaciones: José Luis González, Luis Rafael Sánchez y Carmelo Rodríguez Torres. A José Luis González —uno de los más extraordinarios cuentistas que ha dado la literatura puertorriqueña y el iniciador de la generación del cuarenta [20]— corresponde el honor de ser el más prolífero en el tema y de haber creado varios de los mejores relatos. González tiene once cuentos que tratan el tema medularmente o en forma secundaria. En su primer librito, *En la sombra* (1943), incluye el relato *El cacique*, donde al tirano del barrio lo mata «un mulato corpulento, recio, honrado a carta cabal». Ya en *Cinco cuentos de sangre* (1945) entra de lleno en el tema en «Cangrejeros». «Eran negros. Unos altos, de lustrosa piel y facciones finas. Otros bajetones, de bembes gruesos, nariz y cara colorada. Todos negros, porque el jíbaro no es capaz de vivir en el manglar.» [21] Este grupo de negros cangrejeros vive feliz su vida sencilla. Pero un día uno de ellos mata en el pueblo y todos deciden irse con él. Cuando la policía llega encuentra las chozas vacías. Este relato da claras muestras de una unión humanizadora y una solidaridad al desamparado. Elemento este que desarrollará González a plenitud en relatos posteriores. En el mismo volumen incluye «Miedo», relato en el que uno de los determinados huelguistas es «un mulato espigado y cejijunto».

En *El hombre en la calle* (1948) se incluye el cuento «El escritor», donde González hace un magnífico retrato del escritor burgués que, a pesar de las injusticias que están sucediendo frente a su casa, se lamenta de «tener que vivir en un país donde nunca pasa nada». González, entre los muchos elementos negativos que le atribuye al «escritor», introduce uno de sumo interés para nosotros. El «escritor» desea a su sirvienta mulata para la cama, para satisfacer sus deseos sexuales y nada más. Para ambientar el incidente se evocan los versos saturados de sensualidad y sabor afronegroide de uno de los poemas más conocidos de Luis Palés Matos, «Majestad negra». En la misma colección,

[19] *Carmelo Rodríguez Torres, Rosario Ferré, Manuel Ramos Otero, Germán Delgado Pasapera y Angel Encarnación Rivera figuran entre los cuentistas de esta última hornada que se han interesado en el tema del negro y lo negro.*

[20] *Casi todos los críticos de la literatura puertorriqueña señalan a José Luis González como el iniciador de la renovación que se realiza en el cuento isleño en la década del cuarenta. Véase, entre otros, René Marqués,* Cuentos puertorriqueños de hoy *(San Juan: Club del Libro de Puerto Rico, 1959), p. 79; Margot Arce de Vázquez y Mariana Robles de Cardona,* Lecturas puertorriqueñas: prosa *(Sharon, Conneticut: The Troutman Press, 1966), p. 405; Robert L. Muckley y Eduardo E. Vargas,* Cuentos puertorriqueños *(Skokie, Illinois: National Textbook Co., 1974), p. 43; Lillian Quiles de la Luz,* El cuento en la literatura puertorriqueña, *(Río Piedras: Editorial U.P.R., 1968), p. 122.*

[21] *José Luis González,* En Nueva York y otras desgracias *(México: Siglo Veintiuno Editores, S.A., 1973), p. 16.*

en un conmovedor cuento de amor filial, se nos presenta a un protagonista de «piel morena y pelo negro ensortijado».

Es con su cuarto libro de cuentos, *En este lado* (1954), que la obra de González tiene su «boom» en el tema, pues de las diez narraciones cinco giran en torno a uno o varios personajes negros. Pero el logro de nuestro autor no es sólo de carácter individual, ya que es la primera vez que un cuentistas isleño le dedica tantas narraciones a este importante elemento étnico de nuestra esencia cultural.

En su ya clásico y antológico cuento «En el fondo del caño hay un negrito» [22] —el más hermoso del autor, según René Marqués y Concha Meléndez—, González nos presenta una nueva versión del tema negroide. El niñito negro Melodía —el protagonista más joven de la cuentística puertorriqueña y por consiguiente del tema—, que aún se mueve gateando, ve por primera vez al otro negrito en el fondo del caño temprano en la mañana a los dos o tres días después de haberse mudado al arrabal, y es sorprendido por su padre. Su familia no tenía qué comer y le apaciguaba el hambre con guarapillos de guanábana. Melodía se contempla en la superficie del agua y al ver su imagen piensa ver a otro negrito que le es amigable y le saluda con la manita. Al mediodía vuelve a asomarse y la madre lo retira del peligro, pero en él queda una sensación de simpatía hacia «el otro negrito». Al atardecer, poco antes de que el padre regrese con alimentos del duro trabajo que había conseguido por ese día, Melodía, por tercera vez, ve al negrito que le sonreía, y entonces «sintió un súbito entusiasmo y amor indecible por el otro negrito, y se fue a buscarlo».

En este cuento se pueden apreciar claramente algunos de los valores de González como cuentista: concisión, dramatismo y profundidad poética. Este último elemento se hace sentir en todo el relato: las descripciones del paisaje, la atmósfera de delicadez y hasta el nombre del negrito. González hace gala de una tierna poesía y de tal forma nos provee la innovación de un enfoque poético en el tratamiento del tema, brecha que van a adoptar más adelante Emilio Díaz Valcárcel, Edwin Figueroa y Luis Rafael Sánchez.

La protesta social es evidente. El autor critica las injusticias contra el proletariado —en este caso una familia negra que vive muriendo, enterrada en el fango de los manglares— y ataca el régimen capitalista, donde los acomodados económicamente no se preocupan por los que viven en miseria y abandono, o viven ajenos a tal situación. Es la primera vez que se nos presenta al negro en el arrabal citadino y su lucha por la sobrevivencia en ese nuevo ambiente.

«La galería» nos narra —dentro del marco principal del relato— cómo un ama de leche negra tiene que sacrificar a su propio hijito para salvar al hijo del hacendado blanco. La narración es una fuerte denuncia al trato de los negros y de su poca importancia

[22] *Aparece en las siguientes antologías:* Antología de cuentos puertorriqueños, Cuentos puertorriqueños de hoy, El arte del cuento en Puerto Rico, El cuento *(de Concha Meléndez) y* Antología general del cuento puertorriqueño *(de Cesáreo Rosa Nieves y Félix Franco Oppenheimer).*

Además aparece traducido al inglés bajo el título de «There's a Little Negro at the Bottom of the Caño» en la antología de literatura internacional New World Writing, *que patrocina la editorial neoyorquina The New American Library of World Literature, Inc. También se publica en inglés bajo el título «There's a Little Colored Boy in the Bottom of the Water», en la antología de Kal Wagenheim,* Short Stories from Puerto Rico, *pp. 99-103.*

como seres humanos. El complejo de superioridad del hombre blanco hacendado aparece claramente expuesto en expresiones como: «¡Un negro menos no le va a hacer falta a nadie!».

En el relato que da título al volumen, «En este lado», González trata el discrimen contra los negros en los Estados Unidos. De tal forma ha transferido sus escenarios (ahora Nueva York y Cuernavaca) y sus personajes insulares (ahora el protagonista es un norteamericano negro de nombre Bill Rawlings) para ofrecernos un cuento de dimensiones universales. El cuento muestra los conflictos sicológicos y físicos de un negro que sostiene relaciones amorosas con una mujer blanca. El hecho de que González haya mudado los ingredientes narrativos fuera de nuestra realidad insular, no nos exime de un problema de tal naturaleza, sólo que entre nosotros el dilema está más disfrazado.

En «Santa Claus visita a Pichirilo Sánchez», González nos hace ver otra vez la triste y miserable vida del arrabal mediante los sueños de dos niños de ocho años y su choque con la amarga realidad. De las dos bellas caracterizaciones infantiles que logra el autor —Pichirilo y Alejo Cintrón—, la del negrito Alejo es muy acertada y convincente. El autor aprovecha el personaje para destruir conceptos erróneos sobre «que todos los negros son brutos», pues Alejo demuestra ser todo lo contrario y se da cuenta «que Santa Cló no es na más que pa los blanquitos». Alejo forma junto con Melodía una de las parejas de personajes infantiles más inolvidables de la cuentística puertorriqueña.

González en «El arbusto en llamas» vuelve a alejarse del escenario isleño y se ocupa de la discriminación racial en los Estados Unidos. El relato es una historia de némesis: Lee Malloy, un soldado racista del sur de Estados Unidos, muere acorralado y quemado con bombas de napalm en la Guerra de Corea, tal como él lo hizo con un negro de Mississippi. Aquí se juntan la inhumanidad de la guerra y la condena del prejuicio racial. El linchamiento del negro ocurre porque se dice que violó a una mujer blanca «que se había acostado con medio pueblo». Pero los blancos no pueden concebir que un negro abuse sexualmente de una mujer blanca, pues siempre, por tradición, es aceptable que sea lo opuesto. (Este mismo elemento lo tratará René Marqués en «Isla en Manhattan»).

La última creación cuentística de González que trata el tema, «Historia de vecinos» —que todavía no ha sido recogida en libro—, se publica en la revista *Sin Nombre* en 1975. El cuento trata de un estudiante puertorriqueño en París, a quien se le acaba la vigencia de la beca y tiene que buscar trabajo para mantenerse mientras finaliza la preparación de su tesis doctoral. Una agencia de empleos lo envía a un almacén de materiales de construcción, donde le pagan la mitad de lo que ganaría un francés, con el propósito de suplantar a un negro martiniqueño a quien piensan despedir. En la conversación que estos dos sostienen descubren sus raíces comunes de hombres del Caribe, coloniales, exiliados. El negro, que hace veintidós años que reside allí y «se siente tan extranjero como el día que llegó», añora el cielo, el sol, el mar y las frutas —la piña, el mango— de su tierra caribeña. Finalmente, el estudiante decide marcharse sin suplantar en el empleo a su vecino del Caribe. En este relato más que una denuncia social late un sentimiento de solidaridad humana. Pues ambos personajes, no importa el color —en ningún momento se nos dice si el puertorriqueño es blanco o negro— o la condi-

ción social, son hombres del Caribe con profundas y semejantes raíces afro-antillanas que comparten y aceptan.

En suma, González tiene el privilegio de ser el gran propulsor de las nuevas características del tema que van a seguir la inmensa mayoría de los escritores de la generación del cuarenta que presenta al negro en sus relatos. Este autor da auge a una actitud de fuerte denuncia social prácticamente desconocida hasta este momento, pues sólo «Bagazo» *(Terrazo,* 1947) de Abelardo Díaz Alfaro, se le anticipa. Además nuestro autor ha introducido muchas innovaciones al tema: la vena poética, el niño negro como personaje, el negro en el arrabal citadino, la discriminación racial fuera del contexto insular, la desmitificación de los estereotipos del negro y la búsqueda de la solidaridad humana.

El negro y lo negro son temas importantes y constantes en la obra de Luis Rafael Sánchez, especialmente en su cuentística. En su reciente ensayo «La gente de color: cariños y prejuicios», el autor entra de lleno en la situación del boricua del color, y en sus obras teatrales *Cuentos de la cucarachita viuda* y *La pasión según Antígona Pérez* aparece como tema secundario. Ya sea como elemento principal o secundario de la obra, Sánchez ha demostrado una profunda preocupación por esta muchas veces ignorada temática, que tanta importancia tiene para nuestra esencia cultural.

Sánchez —figura de transición entre la generación del cuarenta y la del setenta— [23] con su colección *En cuerpo de camisa* (1966) anuncia mundos, personajes y maneras distintas en el cuento de tema negro. De los once relatos que componen el volumen, cuatro presentan al negro y lo negroide como foco principal de la narración.

«Aleluya negra» —publicado originalmente en *Asomante* en 1961 y premiado por el Ateneo Puertorriqueño en 1960— es un cuento clave del autor, pues es ahí donde concentra y refina sus ideas sobre la problemática negroide. Pero podemos ir más allá todavía y afirmar que es un cuento clave para el ciclo temático en general, pues es la apertura a los nuevos enfoques que prevalecen hoy día. La trama del cuento es mínima: la joven mulata Caridad se deja seducir por Carmelo el Retinto, un «condenao negrito prieto que lleva el diablo por dentro». Dominan este relato, pues, el lenguaje —saturado de raíces populares—, el tono poético —al estilo de Luis Palés Matos— y el elemento musical, que ofrece una ambientación puramente negra.

«Aleluya negra» define al negro como un ser esencialmente sexual y erótico, y en lugar de negar o condenar esta tendencia la ensalza. Desde el título del relato palpamos una «aleluya» y exaltación del negro y la negritud. Estamos ante un nuevo «dios hermosamente negro, benditamente negro, maravillosamente negro». [24] Esta exaltación es una clara reafirmación del negro como parte medular de nuestro mestizaje cultural y racial, elemento someramente visto en «Sol negro» de Emilio Díaz Valcárcel.

El mismo elogio y aprecio por el negro y lo negro es apreciable en «La parentela». En dos aspectos podemos apoyar nuestros planteamientos: la indicación de belleza física de los personajes —la nariz, por ejemplo— y la aceptación de sus creencias religiosas de transfondo africano: el espiritismo.

[23] *Díaz Valcárcel, «Apuntes sobre el desarrollo histórico del cuento literario puertorriqueño y la generación del 40», p. 17.*

[24] Luis Rafael Sánchez, En cuerpo de camisa *(Río Piedras: Editorial Antillana, 1975), p. 30. En adelante todas las citas del texto pertenecen a esta edición y las páginas se indicarán en paréntesis.*

«¡Jum!» nos aporta un nuevo aspecto temático: la homosexualidad. Hasta donde hemos podido constatar es Sánchez el único que lo trata en el ciclo temático del negro y muy pocos lo han hecho en el cuento en general («El asedio» de Díaz Valcárcel, «Hollywood memorabilia» de Manuel Ramos Otero y «La última la paga el diablo» de José Luis Vivas Maldonado). La trama, como en los demás cuentos del autor, es sencilla: el pueblo persigue al hijo de Trinidad porque es «mariquita» y éste a la postre se suicida hundiéndose en el río. Por la concepción que existe del negro como un ser desbordantemente viril, su homosexualidad choca más que la del blanco. «¡Que los negros son muy machos!», gritaba el pueblo. [25]

Es interesante notar el prejuicio racial que existe dentro del mismo grupo minoritario, aspecto que se puede resumir en algunas de las expresiones del pueblo: «Que el hijo de Trinidad se marchaba porque despreciaba a los negros. Que se iba a fiestar con los blancos porque era un pelafustán». (p. 51). El mismo elemento aparece en «Aleluya negra» encarnado en el sentir de la abuela: «Tú eres negrita de solar. Esos son negros de orilla que no se cepillan el trasero». (p. 28).

«Tiene la noche una raíz» —al igual que «¡Jum!»— nos proporciona otra nueva faceta temática: la prostitución. Gurdelia Grifitos, una prostituta negra, que ante la inocencia imprudente de un niño de diez años ansioso de probar el «divino amor» que ella vendía, se transforma en madre y le hace creer que el amor divino de que hablan los hombres experimentados consistía en esa ternura maternal. «Esa noche apagó temprano. Y un viejo borracho se cansó de tocar».

En «Los negros pararon el caballo», relato publicado en la revista *Sin Nombre* en 1972 y aún no recogido en libro, Sánchez transfiere el escenario a Haití y resume un incidente de rebelión política en la vida de un grupo de negros oprimidos, que a pesar de su infructuoso intento por eliminar al tirano continúan pensando que «la próxima vez lo enterramos».

Es obvio que los cuentos negroides de Sánchez son una genuina y sabrosa fiesta de la lengua. Basta con mencionar «Aleluya negra» como modelo máximo. Sánchez se aprovecha de la rica cantera del lenguaje popular y lo convierte en una lengua plenamente literaria. Tal vez no sea muy descabellado afirmar que en gran medida el hecho de crear un lenguaje literario basado en uno de carácter popular se deba al estudio objetivo del lenguaje del boricua negro. Esto resulta menos arriesgado todavía cuando sabemos que dos de sus modelos máximos, Emilio S. Belaval y Palés Matos, bebieron de la misma fuente temática.

De los cuentistas que recurren al elemento musical para ambientar sus creaciones —Edwin Figueroa y Emilio Díaz Valcárcel, por ejemplo— es indiscutiblemente Sánchez el maestro absoluto. El autor empleando la repetición alternada de frases entre coro y solista logra producir efectos similares a la plena, la bomba y la guaracha, típica música popular afroantillana.

Le corresponde a Sánchez, pues, el honor de iniciar la brecha a los nuevos enfoques que hoy día dominan el panorama temático. Los cuentos negros de *En cuerpo de cami-*

[25] *Véase Zenón Cruz,* Narciso descubre su trasero, *tomo I, pp. 108-11.*

sa introducen mundos y maneras distintos. Estamos ante una «aleluya», una exaltación a lo negro y la negritud. El «ébano» es bello y el negro no tiene que alisarse el pelo o enmascarar su «charol». Sánchez así ha roto una larga tradición literaria puertorriqueña: la idealización del jíbaro. Ahora no es el campesino de la montaña, sino el negro de la costa el motivo de elogio y orgullo. Nuestro autor además incorpora importantes aspectos temáticos: el prejuicio racial dentro del mismo grupo minoritario, la homosexualidad, la prostitución. Pero Sánchez no se limita sólo a estas aportaciones, sino que explota a cabalidad el uso de elementos musicales y del lenguaje popular, aspectos estos bien arraigados en la esencia negra.

Carmelo Rodríguez Torres —el máximo exponente del tema en la generación del setenta— con sus *Cinco cuentos negros* (1976) nos ofrece la primera colección de relatos dedicados totalmente al negro. Las cinco narraciones presentan importantes facetas inexploradas del tema: la indagación en la psicología de un negro de clase media casado con blanca y los orígenes míticos de la negritud.

«Fuencarral» y «Predela: milagro de la estatuilla profanada» son cuentos saturados de magia, misterio, maravilla, y de una fuerte resonancia primitiva. De ambos surge la figura de un negro de características sobrenaturales: inmortal, de virilidad descomunal y fuerza devastadora. Este es Fuencarral, «el hombre más delicioso (y brutal) que había en el pueblo».[26] Tenía un ancestral parentesco con Mackandal (personaje de *El reino de este mundo,* de Carpentier). A Fuencarral lo ejecutan porque seduce a Rosita Urquijo, una muchacha de catorce años. Pero éste se quita la soga del cuello y camina calle arriba. Las mujeres le siguen las huellas. En sí, nuestro personaje ha resucitado. Todo el sentido del cuento resplandece cuando Pura, una de las pretendientes, dice «Loor a Fuencarral, porque en él está el futuro de nuestro pueblo».[27]

«Predela» relata la leyenda que nace del mito Fuencarral. Mariadna, su última amante, se encierra y se dedica a vestir y a desvestir con paños blancos de lino la negra estatuilla que había llamado Fuencarral. Mariadna entrega la estatuilla a los vecinos y éstos la ahorcan en el mismo árbol de acacia en que colgaron a Fuencarral. Cuando entran en la casa de Mariadna se dan cuenta de que la estatua se ha multiplicado en otras treinta y tres.

«El sapo de oro» —cuento que mezcla lo realista con lo legendario y mágico— presenta un caso diferente a lo acostumbrado en el tema: la mujer blanca adulta de clase acomodada que seduce al negro adolescente. Además de esto aborda también el viejo tema del amo blanco que utiliza la negra joven como mero objeto sexual.

«Paraíso» —el primer cuento de la colección— tiene un título irónico, pues se nos presenta en él un mundo de discordia, diferencias raciales y sociales. Más que un paraíso, es un verdadero infierno. Este es el único relato obviamente incrustado en el Puerto Rico actual. El autor bucea en el alma de un negro citadino civilizado y educado (profesor universitario) que rechaza a su novia negra por no tener hijos negros, que tiene hijos blancos estudiando en escuelas privadas, que se hace una vasectomía que aparentemen-

[26] *Carmelo Rodríguez Torres,* Cinco cuentos negros *(San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1976), p. 51.*

[27] Ibid., *pp. 51-52.*

te le produce impotencia sexual, que no satisface a su esposa sexualmente, que tiene una esposa insatisfecha porque su carrera profesional no es lucrativa. Es, en sí, un negro de identidad tambaleante a causa de un estimable complejo de inferioridad racial. Indiscutiblemente el negro de «Paraíso» es muy diferente al negro primitivo de los otros cuentos.

Si «Aleluya negra» es un poema de alabanza a la negritud, los relatos de *Cinco cuentos negros* (especialmente «Fuencarral» y «Predela») son un profundo cantar de loor a nuestros orígenes negros. [28]

A Rodríguez Torres no sólo le corresponde la distinción de ser el último cuentista en demostrar genuina preocupación por el tema, sino que ejecuta un hecho único entre los escritores borincanos: dedicarle toda una colección. Pero la magna importancia de Rodríguez Torres en relación al tema estriba en la integración de facetas inexploradas hasta el momento: los orígenes míticos de la negritud, el buceo en la sicología del negro de clase media, el ataque al mito de inferioridad racial del negro. Rodríguez Torres continúa la alabanza negra iniciada por Sánchez, pero enfocando directamente en los orígenes negros.

Los escritores isleños de las últimas dos generaciones —especialmente Sánchez y Rodríguez Torres— habitan el tema del negro por distintas razones. Primero, para reafirmar el mestizaje étnico y cultural del puertorriqueño que lo hace parte integral del pueblo latinoamericano, especialmente caribeño. Segundo, para anunciar lo positivo y bello de la negritud. Tercero, para denunciar la falsedad de los valores de la sociedad burguesa, que la clase dominante isleña considera autóctonos de nuestro pueblo. En sí, que lo negro sirve como instrumento para derrocar la actual estructura social isleña y para anunciar otra nueva, genuina y más justa. Estos aspectos unen a nuestros escritores al mundo de la literatura neoafricana en lengua española.

Los motivos de esta cuentística de tema negro son muchos y variados: el drama de la esclavitud, el conflicto de sangre en el mulato, la belleza sensual de la mujer mulata, las ceremonias religiosas, las supersticiones de origen folklórico, la pobreza, el orgullo, los orígenes míticos, el negro homosexual, la prostituta negra, el negro ilustre y el negro de clase media.

El elemento de unidad y solidaridad de todos los negros del mundo que tan presente está en la poesía negra de América, aparece en la cuentística isleña. Esta necesidad de identificarse con otros grupos evidencia un interés por alcanzar una definición de sí mismo. Estos cuentistas protestan contra el imperialismo y el colonialismo tanto político y económico como cultural, y buscan la solidaridad de todos los países. Protestan también estos escritores contra el capitalismo que les ha inventado e impuesto los problemas de la discriminación racial. Esta tendencia cae en tierra fértil, pues Puerto Rico no es verdaderamente «la tierra más blanca de las Antillas» ni una isla aparte diferente a sus hermanas. Puerto Rico es una isla mulata como sus vecinas Cuba y Santo Domingo, y su expresión cultural cae indisputablemente dentro de lo afroantillano.

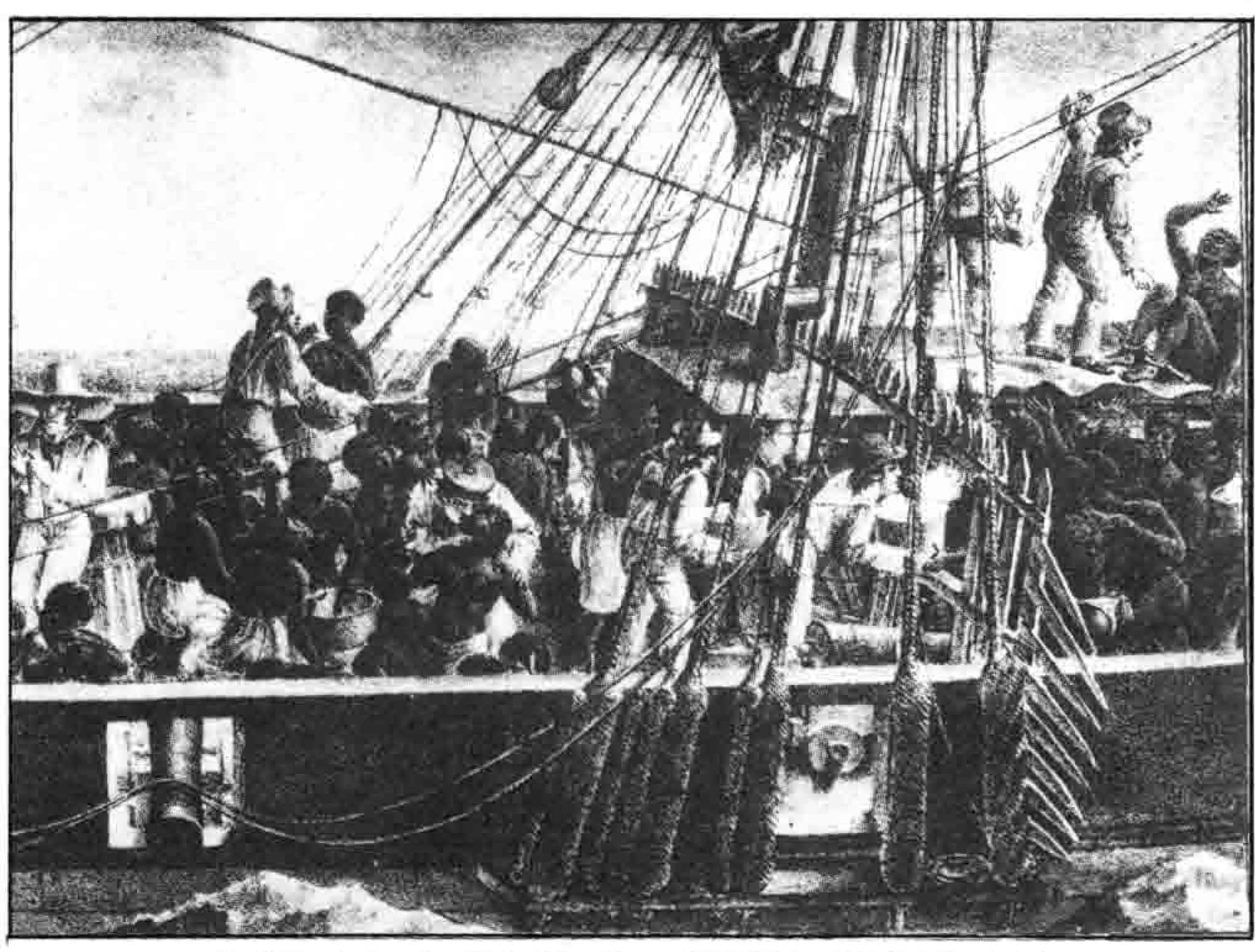
[28] *Además de estos cinco cuentos de tema negroide, Rodríguez Torres publica otros dos titulados «Del lado allá del 98» y «Regolfo», los cuales aparecen en* Cuentos modernos. Antología *(Río Piedras: Editorial Edil, Inc., 1975).*

Es imperativo anotar un recurso de capital importancia para la ambientación del relato: la reproducción de la forma particular de pronunciación que tienen los negros. Muchos de los cuentistas que han tratado el tema del negro han utilizado este recurso. («Aguinaldo negro» de Edwin Figueroa y «Bagazo» de Díaz Alfaro). Sin embargo, hemos podido apreciar que en las tendencias actuales este elemento ha desaparecido por completo. Este cambio se debe, quizás, a dos razones básicas: primero, que estas formas de pronunciación representan sólo a un número limitado de negros que habla así porque no ha tenido la oportunidad de una educación adecuada; segundo, que esta trayectoria podría representar para el blanco opresor la mejor prueba de la supuesta ignorancia e incapacidad intelectual del negro. Por otro lado podríamos agregar que esta simple reproducción fonética dificulta innecesariamente la lectura.

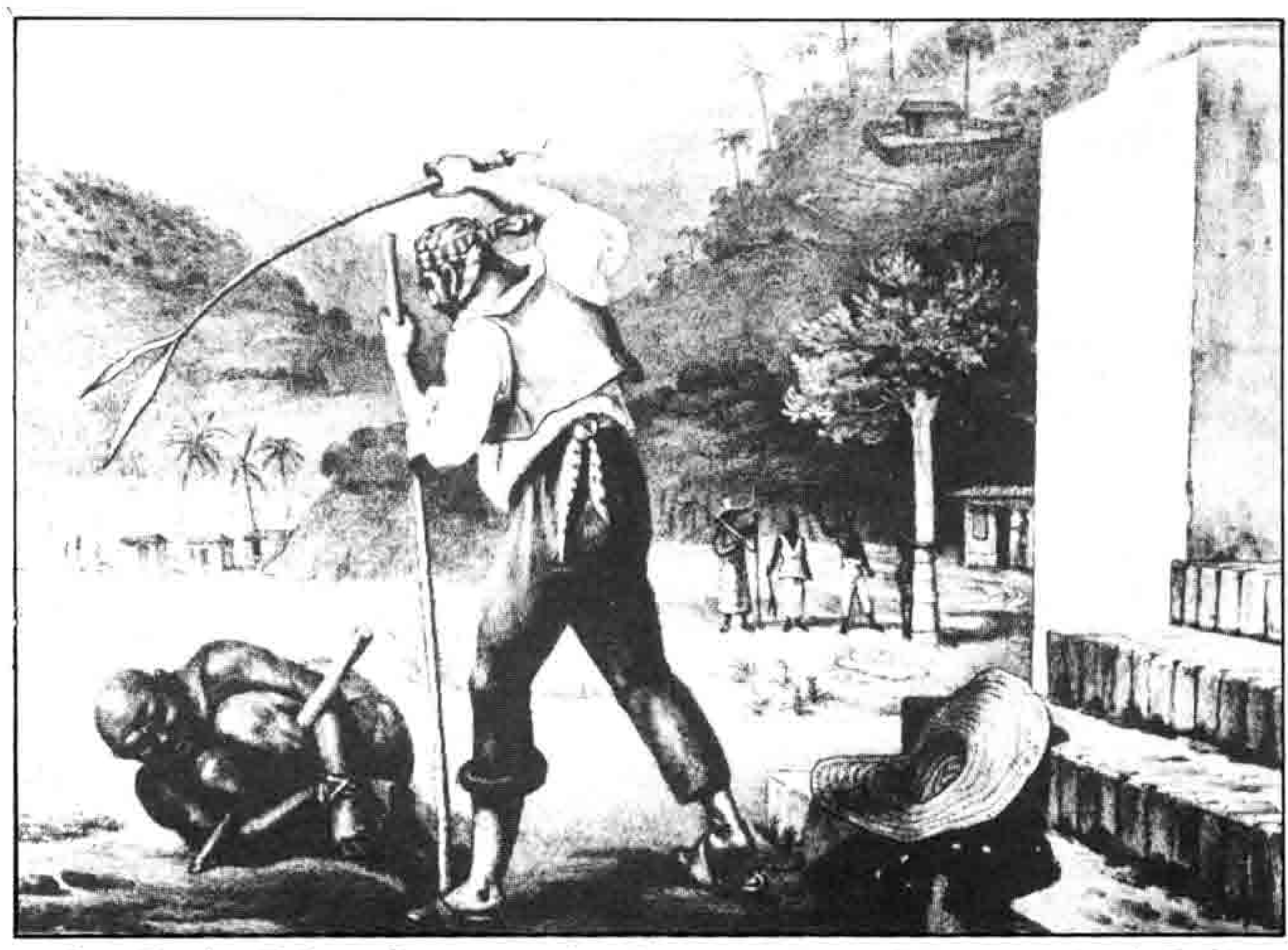
Recorren las páginas de estos cuentos una variada gama de personajes negros: el esclavo, el niño, la prostituta, el homosexual, el hombre ilustre, el profesor universitario, el cortador de caña, el vendedor de ron clandestino, el delincuente, el guapo de barrio, el trastornado mental. A pesar de esta gran variedad de tipos el género omite algunos que consideramos vitales: el puertorriqueño negro en los Estados Unidos, el negro drogadicto, el negro político y la familia negra de clase media.

Aunque es indisputable la capital importancia que ha alcanzado el tema en las letras boricuas, ahora valdría la pena apuntar hacia su futuro. Después de haber seguido el trayecto y desarrollo del tema a través de sus tres escritores clave, y anotar sus características esenciales, se puede afirmar que éste continuará latente mientras el elemento negroide sea parte medular de nuestro andamiaje cultural y, más todavía, mientras se siga ignorando tal hecho. Ahora bien, el tema del negro, tan rico en posibilidades, está abriendo paso a la creación de nuevas formas literarias que buscan hacer justicia a la negritud. A pesar de este genuino intento todavía carecemos de obras que expresen una visión clara y definida de la lucha de clases que entraña el prejuicio racial en Puerto Rico, y que presenten las luchas y aportaciones del puertorriqueño negro como elemento vivo de nuestra colectividad nacional. Dichosamente hacia ahí se empiezan a dirigir las miras para así hacer verdadera justicia a lo que el hecho hace mucho tiempo amerita.

Rafael Falcón



L. Oursel: *Transporte de negros* (Biblioteca Nacional, París)



Jean Baptiste Debret: *Capataz castigando a un esclavo* (Biblioteca Nacional, París)

El tráfico de esclavos en Chile en el siglo XVIII

Introducción

Dentro de la historiografía de Chile, la influencia positivista ha sido la más fuerte. Si bien su aplicación como metodología ha favorecido la deducción partiendo de hechos históricos y la credibilidad relativa ante las afirmaciones, por otro lado, la filosofía positivista ha creado confusionismo al atribuir al individuo el protagonismo en los fenómenos sociales y limitar el principio de causalidad al observar en el campo de la historia una sucesión continua de hechos.

Otro problema historiográfico se ha derivado de la valoración que se le ha atribuido a las leyes de Indias en el conocimiento de la historia colonial, en este sentido habría que resaltar que un cuerpo legal por sí mismo no puede interpretar satisfactoriamente una sociedad.

Los problemas del diario vivir de los ricos y de los pobres se perciben en el análisis de los documentos notariales, pese a su estilo lacónico, pero que en su conjunto logra delinear una sociedad distinta a la que han definido los historiadores positivistas. En la investigación de los archivos notariales se palpan relaciones socio-económicas cuyas proyecciones políticas aún no se han aquilatado. Habría que revisar hasta dónde las medidas reformistas de la monarquía borbónica obedecieron al pensamiento ilustrado y en qué medida influyó una burguesía colonial de comerciantes cuya prosperidad se debía especialmente a sus vinculaciones con el mercado del mundo capitalista. Dentro de este mercado los esclavos como mercancía desempeñaron un papel relevante. Santiago de Chile, enclavado entre Lima y Buenos Aires, experimenta modificaciones en su estructura socio-económica durante el siglo XVIII y quienes ejercen el comercio necesitan mayor liberalidad en el campo de las relaciones internas y con los mercados exteriores.

En general, la sociedad colonial no se caracterizó por el signo de la apacibilidad. Por el contrario fue tremendamente conflictiva. Con frecuencia las ciudades fueron arrasadas por los levantamientos de los indígenas que reducidos a la miseria pretendían derrocar a las autoridades representativas del poder de los encomenderos. Los otros problemas fueron el bandidaje y el alcoholismo, fruto también del estado de pobreza de las mayorías. Pero, lo más inquietante para la Corona resultó el permanente bloqueo de las costas y pasos cordilleranos por piratas y contrabandistas. Sin embargo, fueron los conflictos sociales acaecidos en el Perú los que más influyeron en las modificaciones políticas imperiales, especialmente después de que sus informadores oficiales advirtieran de los errores administrativos de la Corona.

La escasa presencia de la mano de obra esclava en el trabajo productivo y la menor

influencia africana en la composición étnica del pueblo chileno, comparado con otros de Hispano América son algunos antecedentes utilizados para afirmar la ínfima significación de la esclavitud en Chile. Sin embargo el gran número de transacciones y otros documentos notariales relativos a esclavos despiertan dudas sobre esa afirmación. Por otro lado, los altos ingresos con que se beneficiaron los traficantes y la especial protección que la Corona les brindó son argumentos inquietantes para revisar el problema de la esclavitud en Chile durante el Siglo XVIII. Es posible que la confusión provenga de la estructura económica de la época. Chile se caracterizaba por una economía simple y dependiente, basada fundamentalmente en actividades agropecuarias dentro de la institución del latifundio y en una minería de bajo rendimiento sujeta a las imposiciones de los comerciantes de Lima. La casi totalidad de los productos elaborados eran importados. La clase trabajadora, originada en el mestizaje de indígenas y españoles era más que suficiente para las exigencias del mercado. Por consiguiente, la utilización del esclavo en el mayor número de los casos fue de sirviente doméstico tanto en las sociedades urbanas como en la vida rural.

Queda, por consiguiente, explicar históricamente el motivo de la sostenida afluencia de esclavos al territorio de Chile proveniente de las costas atlánticas y que continuaron rumbo al altiplano peru-boliviano. Valoración necesaria por sus proyecciones en los orígenes de la burguesía.

Los traficantes

El desarrollo de la Revolución Industrial contó, como elemento fundamental, con la materia proveniente del trabajo de los esclavos, destinada a los centros fabriles de Europa Occidental, cumpliendo el papel de materia prima. Desde los primeros días de la Conquista el rápido descenso de la población indígena en vastos territorios del Continente Americano, contribuyó al ingreso de millares de africanos, movimiento que se prolongó hasta entrado el Siglo XIX. Estos africanos, en calidad de esclavos, en muchos lugares superaron a la población blanca e indígena, como fue en América Central, especialmente en Cuba, La Española. En América del Sur, la mayor concentración de negros se produjo en Perú, destinados a la explotación de los metales y producción del azúcar.

Holanda e Inglaterra, primeros centros del capitalismo

Holanda e Inglaterra fueron los países que desde el Siglo XVI utilizaron la mayor parte de la producción americana.

Estos Estados desarrollaron una burguesía, dentro de las operaciones mercantiles, industriales y de las especulaciones financieras.

En Holanda, la diversificación de la industria se manifestó a través de la especialización de centros metalúrgicos, mineros y textiles, además astilleros de relevante producción. Anexo a estas actividades proliferan plazas comerciales e instituciones de crédito en Amberes y Amsterdam. En Inglaterra, aunque se produjo un proceso similar, los que se aplicaron a la industria y la banca fueron miembros de la misma clase feudal y por ese motivo se les llamó los nuevos nobles, quienes montaron primeramente in-

dustrias metalúrgicas y de armamentos y más tarde textiles de lana, seda y algodón, este proceso se desarrolla vinculado al comercio de los portugueses, los que suministraron la materia prima.

Ya en el siglo XVI se delinean los distintos sectores de la burguesía, del comercio, de la industria y de las finanzas.

La adopción de la democracia como sistema político de esta nueva clase social, se origina principalmente por las decisiones de interés común que los gremios debían resolver. En cuanto a la existencia de la esclavitud, la burguesía la consideró una institución lógica dentro del sistema democrático. Esta situación aparentemente paradojal la explica satisfactoriamente Genovese, destacando que las relaciones entre amo y esclavo se engendraron dentro de cualidades antitéticas necesarias para determinadas prácticas económicas... [1]

La puesta en práctica del comercio de esclavos se produjo con el apoyo de la Corona española, los agraciados con las licencias debían ajustarse a normas específicas del monopolio comercial. Algunas de ellas recibieron el nombre de asientos y fueron entregadas en el mayor número de casos a entidades que gozaron del monopolio en una región durante un período largo. En torno a la esclavitud se produjeron situaciones polémicas en las mismas esferas gubernamentales. La posición de trascendencia histórica fue la adoptada por Bartolomé de las Casas, quien combatió el régimen de encomiendas y propuso la inmigración de un controlado número de esclavos como fuerza de trabajo. La influencia de la sociedad capitalista en ascenso, que vio en el tráfico de esclavos un negocio promisor, fue más convincente que las teorías moralistas. Los monarcas españoles otorgaron licencias y derechos de asientos para el tráfico de esclavos, pero a su vez éste adquiere mayoritariamente un carácter ilícito que proporciona cuantiosos beneficios a quienes lo realizan.

La actitud de Las Casas en relación con los pueblos africanos e indígenas americanos ha despertado serias polémicas. Hoffner, citado por Losada, explica satisfactoriamente este punto de vista: «Partiendo de la mentalidad de la época... pudieron contribuir a que se considerase al negro como el tipo de pueblo esclavo por naturaleza, según la doctrina de Aristóteles... [2]

La defensa del indio americano por Las Casas y otros miembros clericales y seglares se tradujo en una nutrida legislación, aunque la realidad no siempre se ajustó a esos principios jurídicos, ya que la disminución progresiva de la población indígena americana fue el mayor estímulo para el aumento del tráfico de negros.

La presión por parte de los colonos y miembros de la Administración del Imperio en América demanda la urgencia de aumentar el envío de negros por la escasez de fuerzas de trabajo.

En torno a este comercio surgen personas de diferentes clases sociales y oficios: inversionistas, maestres de barcos, funcionarios públicos, propietarios de tierras y minas, en torno a quienes se movían otros círculos de personas que aprovecharon del negocio. Siendo

[1] *Genovese,* op. cit., *págs. 15 y 16.*
[2] *Losada Angel,* op. cit., *pág. 208.*

Carlos V originario de Flandes, estuvo muy vinculado a sus coterráneos y gran número de sus empresas políticas y militares fueron financiadas por banqueros flamencos, pronto ellos serían agraciados con las primeras licencias de tráfico de esclavos.

Durante el siglo XVI, muchos de los conquistadores participaron activamente en estas tareas, como en el caso de Pascual Andagoya, uno de los fundadores de Panamá quien «el 24 de Enero de 1539 puede trasladar cincuenta esclavos negros a América» según reza la licencia [3]. La zona caribeña fue en ese siglo centro de concentración de expedicionarios que se dispersaron en distintas direcciones del continente americano en búsqueda de riquezas, empresas riesgosas en las que utilizaron un número considerable de esclavos. Por otro lado, debido a la influencia de las Casas y la legislación prohibitiva de la utilización de los indígenas como fuerza de trabajo esclavista, se introducen durante este período africanos en cantidades crecientes para la explotación minera y la producción del azúcar. Durante el año 1539 se otorga otra licencia, «para trasladar 150 negros a La Española para ayudar a las obras del hospital». [4] En el año 1540 el número es de «trescientos esclavos para enviar a Honduras». [5]

Las conquistas que España inicia bajo un régimen señorial con el transcurso del tiempo no modifican seriamente su estructura política. Las riquezas contribuyen a reforzar a las clases altas. La administración estatal adquiere dimensiones monstruosas, característica que no obedece tanto a las necesidades del mantenimiento del imperio como a los favores que el rey otorga a los hidalgos empobrecidos. Esta clase de burócratas está comprometida con el rey y con los señores, por consiguiente su papel será robustecer el régimen establecido.

A través de las encomiendas se transplanta a las colonias el régimen señorial. La evangelización fue un medio por el que los indígenas adquirieron el compromiso de contribuir a sus señores con especias, dinero y prestación de servicios.

En el siglo XVII, en el imperio español, se acentúan los efectos nocivos de la política monopolista y el contrabando ejercido por franceses e ingleses mayoritariamente. Especialmente en Chile y la zona rioplatense la pobreza alcanzaba hasta las mismas clases altas debido a la dependencia directa que estas zonas tenían de las autoridades limeñas. En esa ciudad los comerciantes fijaban a su arbitrio las condiciones del mercado. El asedio sostenido de la piratería y el contrabando desgastó la misma base del imperio español; por otro lado fueron instituciones que contaron con el estímulo de sus gobernantes y con la complicidad de los empresarios quienes consideraron a estas actividades el modo seguro de surtirse de materias primas.

Sólo en la segunda mitad del siglo XVIII se produce en España el despertar industrial, fruto del esfuerzo mancomunado de empresarios y políticos. Datan de ese proceso la industria textil de Brihuega, Guadalajara, Talavera. Fábrica de algodón en Cataluña y sederías en Valencia y Granada. En Cádiz y Cartagena se construyeron astilleros [6]. Para satisfacción de los industriales españoles se aplica el Reglamento del Comercio Libre

[3] *Colección Mata Linares.*

[4] *Colección Mata Linares.*

[5] *Colección Mata Linares.*

[6] *Contreras R.* op. cit., *pag.*

de 1778 a fin de facilitar la comercialización de las manufacturas en las colonias. A su vez se consigue eliminar la intervención de las autoridades limeñas. La apertura de los puertos de Concepción, Arica además del de Valparaíso permite a los comerciantes de Chile la relación directa con los de la metrópoli. Estas medidas repercutieron favorablemente en los agricultores.

Entre tanto la moderna industria española entró a competir en el mercado de su Imperio con las extranjeras. Mercado que por entonces estaba sobresaturado y con una capacidad de compra decreciente. Además, en las colonias hispanoamericanas se había despertado una fuerte admiración hacia los comerciantes extranjeros y en sus prácticas liberales veían un cúmulo de virtudes que más tarde influirían en sus sentimientos independentistas. La actitud admirativa se prolongó durante el período republicano. Un distinguido intelectual argentino después de una visita en el año 1842 a los muelles de Valparaíso escribía: «Los pueblos comerciantes son siempre los más amantes de la libertad, que es la base de su existencia y de sus especulaciones. Desde que la Holanda tuvo algunos almacenes, desafió y burló el poder colosal de la España, rica de hombres entonces, señora orgullosa de medio mundo, pero enemigo débil en presencia de un grupo de comerciantes. No fue menos libre la Inglaterra desde que sus bajeles cubrieron los mares...» [7]. Con anterioridad a las guerras de Sucesión (1701-1714), comerciantes, armadores y políticos británicos, estuvieron de acuerdo en la vigilancia de determinados lugares estratégicos de las costas a fin de penetrar en el interior de las colonias de España cuyas materias primas juzgaban indispensables. Para ello consolidaron destacamentos militares en el mar Caribe por el Norte y el estrecho de Magallanes por el Sur.

En este período el gobierno español dicta una abundante legislación a fin de proteger su Imperio, pero que a su vez es reveladora de las diferentes presiones políticas de la época, primero de Inglaterra a través del tratado de Utrecht y más tarde de Francia mediante los Pactos de Familia. «El 28 de Diciembre de 1715, al Virrey del Perú tocante a la nueva prohibición que no se continúe con el comercio ilícito a fin de que en esta razón asegurar de Francia de prohibir por nueva orden a los vasallos de aquella Corona bajo penas capitales el expresado comercio». [8]

«9 de Noviembre de 1718... a los referidos comerciantes franceses que residen en mis dominios que de ninguna manera se pasará a la confiscación de sus bienes.» [9]

El Imperio español sufría en esos años las dificultades propias del atraso tecnológico y de una ausencia de voluntad firme para derrotar a los enemigos. El éxito de las incursiones de la piratería y el contrabando radicó, entre otros motivos, en la buena acogida que tuvieron las mercancías que se introdujeron por esos conductos. Durante algunos períodos esos medios ilegales fueron las únicas formas de abastecimiento. El motivo histórico de este problema fue la inexistencia hasta mediados del siglo XVIII de un proceso manufacturero en la metrópoli capacitado para cubrir las necesidades del Imperio. Los errores del monopolio comercial repercutieron con el tiempo en la misma estabilidad política. Así, por ejemplo, por muy simple que fuera el proceso productivo, cual-

[7] *Sarmiento,* op. cit., *pág. 49.*
[8] *Muro Orejón A.* op. cit., *pág. 464,T. II.*
[9] Ibid. *pág. 549.*

quier iniciativa manufacturera era duramente reprimida, «4 de Noviembre de 1711, Al Arzobispo y Cabildo de la Iglesia de Lima, que concurra por su parte que no se ejecuten providencias del Virrey, a fin de cerrar los obrajes, batanes, trapiches, que no se hubieran abierto con licencia de S.M. o compuéstose con ella o con el Concejo. Cédulas idénticas se extienden a Buenos Aires, Concepción y Santiago de Chile». [10]

Siendo la agricultura la base de la economía chilena, ésta tropezó con las dificultades propias del sistema que le impidieron el desarrollo satisfactorio, como fue la dependencia de los comerciantes limeños y la escasez y alto costo de las herramientas para el laboreo. La minuciosa contabilidad que se hacía de ellas en inventarios y testamentos ilustra esta afirmación, «12 de Septiembre de 1780, Chácara ubicada a dos leguas de Santiago... 6 azadones, 6 palas, 1 barreta, 6 echonas». [11] En el trabajo minero la insuficiencia de instrumentos fue un problema tan agudo como las trabas legales. Por consiguiente el tráfico de esclavos se presenta, para una gran cantidad de personas, como solución en un escenario tan limitado. Con la complicidad de funcionarios aduaneros y de otras ramas de la administración los colonos burlaron algunas de las disposiciones impositivas, modalidad común que se aplicó desde los mismos lugares de embarque de los esclavos. Esas formas comerciales han contribuido al desconocimiento de cifras exactas relativas al tráfico. Por lo demás en Cádiz, Sevilla y otros puertos, a los barcos negreros se aplicó la medida de tonelaje y no de individuo. Los historiadores, en el presente sólo señalan cifras aproximadas en relación al tráfico de esclavos. Kamen calcula que en el siglo XVII por el Atlántico ingresaron a América 2.750.000 negros [12]. Quienes fomentaban este comercio lo hicieron para procurarse los metales y cueros del cono sur de América. Por este motivo el ingreso de esclavos fue incesante y en ciertos momentos sobrepasó a la demanda, según testimonio de la legislación de entonces que advertía del «exceso de negros en Buenos Aires por el contrabando, 14 de Octubre de 1760» [13].

Tanto en el trabajo minero como en las labores agropecuarias los esclavos del cono sur fueron incorporados en las mitas aunque sin percibir salario. A efectos de lograr el máximo aprovechamiento, los conquistadores impusieron extremo rigor en el rendimiento de la mita, desatendiendo la legislación protectora vigente en el siglo XVI. La mita fue una tradición incaica, modalidad que en la práctica se tradujo en trabajo obligatorio y forma de pagar contribuciones al Estado. En la desaparición de millares de personas integradas en las mitas se explica el sostenido tráfico de esclavos. A través de la compañía de Guinea, Francia mantuvo el monopolio desde mediados del siglo XVII hasta el año 1713, cuyo control indiscutible lo tuvo Inglaterra, a partir de entonces adquiere agilidad, pese a las frecuentes guerras contra el Imperio español el comercio se prolongó a través de representantes de otras naciones y de asociados locales. En el cono sur el asiento inglés de Buenos Aires fue la institución más poderosa de la trata de esclavos. Los portugueses desde el siglo XVI aprovisionaron a los traficantes de la mercancía humana organizando verdaderas cacerías en las costas occidentales de Africa. Pero, en el siglo XVIII se había facilitado esta tarea, disponiendo comarcas de raza negra en

[10] *M. Linares. T.CI ff 402-402.*
[11] *Escribano, pág. 789.*
[12] *Kamen,* op. cit., *pág. 125.*
[13] *Colección M. Linares T. LXVII. f. 52.*

lugares vecinos a los centros de producción más destacados. Este fue el caso de Sacramento, cuya posesión fue objeto de disputa entre España y Portugal y que surtió al asiento inglés en Buenos Aires, entidad tan poderosa «y que adquirió tal autonomía que ya no dependía sino de la diplomacia». [14]

Los precios bajos de los esclavos fueron un factor tan importante para Buenos Aires que desplazó a Lima como centro monopolista y favoreció la salida del cuero que desempeñó entonces múltiples funciones en los mercados, como materia prima muy apreciada en los centros fabriles de Europa, medio de intercambio por esclavos y carga para los barcos negreros en su viaje de retorno de Buenos Aires.

En este sentido, los traficantes contaron con el benévolo amparo de la Corona española:

«Real Orden del 11 de Abril de 1788»

«Comunicación a la Administración de la Aduana de Buenos Aires de la Real Orden del 11 de Abril por la que se autorizaba a la Compañía de Filipinas para que embarque diversos artículos para el viaje de regreso que llevaba negros desde Londres a Buenos Aires» [15]

El comercio del cuero se realiza en ese entonces dentro de las formas típicas del capitalismo de la época. Los comerciantes europeos y sus intermediarios de la zona rioplatense y aledaños, provocaron un verdadero arrasamiento de los cueros bajo la mirada de las autoridades imperiales interesadas en la internación de esclavos. De este modo la materia prima lograda con el trabajo de indios y, especialmente, negros resultaba para los empresarios a un costo ínfimo.

«Real Orden del 7 de Febrero de 1798...

Real Orden comunicada por don Francisco Saavedra al Virrey de Buenos Aires sobre el Comercio de Negros y permita traer cueros clandestinos a Hamburgo y libre de derechos reales... [16]

Real Orden comunicada al Virrey de Buenos Aires del 12 de Abril de 1798.

Real Orden sobre que el Comercio de Negros se prorrogue durante dos años y los extranjeros puedan sacar cueros y otros efectos.» [17]

El cuero, transportado a los centros fabriles e industriales de Europa para ser transformado en objeto de consumo, fue realizado con medios de explotación intensa del obrero europeo, con la finalidad del lado empresarial de obtener la mayor plusvalía.

Este tipo de explotación repercutió en una situación económica ruinosa en las colonias de España. Las ganancias obtenidas por las compañías comerciales fueron invertidas, en general, en las industrias que se desarrollaban en Europa Occidental, contribuyendo en forma importante a la acumulación creciente del capital.

Concentración de capitales a través del tráfico de esclavos

La importación de esclavos desde mediados del siglo XVIII se caracterizó por estar controlada por las compañías comerciales y por un escaso número de comerciantes que

[14] *Studer*, op. cit., *pág. 159.*
[15] *Colección Mata Linares, T. CXIV, f. 40.*
[16] Ibid. *T. CXIX, f. 21.*
[17] *Colección Mata Linares, T. CIC, f. 46.*

operaban con el Puerto de Buenos Aires. Esta ciudad convertida en capital del Virreinato del Río de la Plata, cuya fundación tardía (1770) contó con la oposición fuerte de las clases altas de Lima, por la competencia que vieron en los asuntos comerciales. La creación y existencia de este Virreinato se debió a la tenaz insistencia en los círculos de la Corona, tanto por los comerciantes residentes en Buenos Aires, como por los poderosos agentes de las empresas extranjeras que vieron en esa región geográfica buenas expectativas para sus operaciones.

La internación de esclavos se hizo a través de «licencias reales», según los datos incluidos en la Colección Mata Linares. Entre los años 1782 y 1800 se habían concedido 28 licencias. Llama la atención que entre los años 1795 y 1796 no hay referencias sobre esto.

Si este hecho no tiene por causa un error de recopilación histórica u omisión de tipo administrativo, la explicación podría encontrarse en que la internación de esclavos durante ese tiempo se realizó al margen de las autoridades.

Los esclavos estipulados en las 28 licencias oscilan entre 228 y «1500 ó más», número excesivamente alto si se tienen en cuenta los datos demográficos referidos a la época en esa zona de Hispano América. La explicación podría encontrarse en que el Rey daba a los comerciantes un amplio margen dentro de sus posibilidades. También estas cifras pudieron ajustarse al alto índice de mortalidad en los esclavos, como al bajo crecimiento vegetativo.

La Corona de España, antaño tan celosa en confiar sólo en sus súbditos las funciones de comercio, en estos años se manifiesta generosa con los extranjeros, influenciada por la teoría del liberalismo comercial. De las 28 licencias, sólo en 8 de ellas se menciona la nacionalidad de los comerciantes; 5 de éstos son portugueses, uno es «vecino de Brasil» y otro es inglés. El comerciante español es de «Puerto Real».

El papel de los portugueses en el comercio mundial en el siglo XVIII es trascendente. Un gran número de ellos se ocuparon en transportar mercancías que beneficiaron al capitalismo en ascenso, como fueron el atesoramiento de materias primas provenientes de diversos continentes y la conducción de los esclavos hacia América. Este fenómeno explicaría que frente a los numerosos conflictos que entonces mantuvieron las potencias, Inglaterra logró en Portugal un aliado.

La Corona, estimulada tanto por los ingresos tributarios como por la animación que cobraba el comercio en general, con el tráfico de esclavos, aprovechó todas las oportunidades que se presentaron para mantener la internación de éstos en su territorio,

> Licencia otorgada en... 1783 a don Nicolás de Acha... quien hará pasar a Río de Janeiro a cobrar una dependencia la cual no deberá traer más que en esclavos, siempre que no lo verifique en dinero efectivo y por ningún concepto en otro producto de aquél país como lo pretendía el citado Acha [18]

Desde los inicios del siglo XVIII las Compañías comerciales fueron desplazando a Portugal y a España en la comercialización de los productos de Africa y América. En los primeros tiempos de sus existencia estas compañías estuvieron controladas principalmente por capitales holandeses, posteriormente se incorporaron Francia e Inglate-

[18] *Colección Mata Linares, T. CX, f. 424.*

rra. Los largos conflictos europeos en los siglos XVII y XVIII tuvieron su principal causa en las rivalidades entre los Estados, por apoderarse de las riquezas de Africa y América. Tanto o más decisivo que el resultado de esas guerras que exterminaron a millares de europeos, fue la intervención de las compañías comerciales. Estas eran empresas privadas cuya estructura ágil estuvo encaminada a acrecentar su capital adoptando modalidades como las «acciones» y otros títulos que representaron los intereses de los asociados. Aunque algunas de estas Compañías fracasaron, en suma lograron apoderarse de la mayor parte de las riquezas del mundo. Los Estados donde ellas actuaron, garantizaron su actuación, proporcionándoles el respaldo de flotas y ejércitos cuando fue necesario. El Estado español, a cuya cabeza estaba entonces la dinastía borbónica, favoreció los negocios de las empresas esclavistas, y el Rey aparece celoso guardián de los intereses de estas compañías,

Cédula real... del año 1703
..para que las autoridades de los puertos velen por el cumplimiento del asiento (inglés) en la introducción de negros ajustado con la Compañía de Guinea de Francia... [19]

Existió una estrecha vinculación entre las compañías comerciales y la banca. Con el transcurrir del tiempo estas compañías ejercieron el monopolio sobre los productos que tenían mayor demanda, por lo que su organización se fue diversificando en varias ramas; la «trata de esclavos» fue una de las principales de ellas.

La supremacía de Inglaterra

El asiento inglés de Buenos Aires fue una de las instituciones con que mayormente comerciaron las compañías de esclavos. Su trayectoria está muy ligada al robustecimiento del comercio de la zona rioplatense y a la supremacía de Inglaterra en la vida económica mundial. Surge precisamente en el año 1713 a raíz del Tratado de Utrecht, el cual establece el poder marítimo de los ingleses en el Océano Atlántico, que significó la supremacía sobre el Imperio español y el control de las rutas de las mercancías más apreciadas entonces, entre ellas los esclavos.

Los conflictos de las potencias en esos años tuvieron como uno de los motivos más importantes el control del comercio, asunto que muchas veces desembocó en conflagraciones. Un motivo que influyó en una de las guerras entre España e Inglaterra, fue la aspiración de los comerciantes de Bristol y de Londres de obtener mayores facilidades del Gobierno de España para el comercio de los esclavos. Por ese entonces, la Corona se negó a tales pretensiones y el asiento Inglés transitoriamente dejó de existir (año 1739), aunque su influencia se prolongó mucho más allá del siglo XVIII.

Una de las finalidades importantes del asiento Inglés, fue la de proveer de esclavos a los centros agrícolas y mineros del Virreinato del Perú. Buenos Aires es entonces un escenario de gran actividad, puerto principal de la salida del oro y la plata del Altiplano, del cuero y los cereales de la zona rioplatense y aledaños, y del azúcar del Virreinato del Perú.

[19] *Colección Mata Linares, T. CI, f. 138.*

La dependencia del Imperio español

En España durante el siglo XVIII existió un movimiento encaminado a modernizar las estructuras económicas del Imperio. Muchos fueron concientes de la contradicción entre la vastedad del territorio y la pobreza de su gente. «Hernández y Pérez de Larrea, Canónigo de Zaragoza, en 1801 se esfuerza por difundir las técnicas nuevas agrícolas e industriales» [20]

En la segunda mitad del siglo proliferaron las sociedades económicas, entidades privadas que desarrollan investigaciones teóricas y prácticas para mejorar las condiciones de la población, «sobre la manera de abonar la tierra con marga... en especial sobre el perfeccionamiento de la metalurgia». [21] De estos esfuerzos la Corona se hizo eco muchas veces. Sin embargo, este movimiento progresista tuvo un carácter minoritario, los círculos vinculados con los intereses foráneos fueron más poderosos.

En la medida que se avanzaba en el siglo XVIII, las liberalidades concedidas a los círculos vinculados con esos intereses extranjeros eran mayores.

> ...en el año 1788...
> se concede autorización a la Compañía de Filipinas de embarcar diversos artículos para el viaje de regreso de los navíos que llevan negros desde Londres a Buenos Aires... [22]

En el año siguiente, estas facultades se amplían indefinidamente,

> ...año 1789.
> se concedió a la Compañía de Filipinas libertad de derechos para la introducción de negros llegados en los navíos portugueses... [23]

Estas medidas precedieron al cierre de la Casa de Contratación (1503-1790) que desde los albores del siglo XVI controlaba la aplicación del principio del Monopolio Comercial.

El procedimiento utilizado por el gobierno español del siglo XVIII, en los asuntos económicos, ha sido calificado por muchos historiadores como adopción del liberalismo. Examinado este proceso, esta política fue favorable especialmente para el desarrollo del capitalismo, cuyas manufacturas fueron básicamente elaboradas con materias primas introducidas desde fuera de Europa.

El procedimiento utilizado en estas tareas fue de tales características, que en grandes áreas de América (y de otros continentes) produjo la mortandad de la mayoría de sus habitantes y la devastación de la naturaleza, situación no recuperada en la mayoría de los casos, hasta el presente.

La proyección histórica que tuvieron estas compañías comerciales en el proceso político de Hispano América, fue profunda. A través de sus intrincadas ramificaciones pudieron modificar las actitudes del Imperio español en su favor. En cierto modo, fue-

[20] *Sarrailh,* op. cit., *pág. 138.*
[21] *Sarrailh,* op. cit., *pág. 238.*
[22] *Colección Mata Linares, T. CXIV, f. 40.*
[23] *Colección Mata Linares, T. CXIV, f. 241.*

ron las continuadoras de instituciones tales como la piratería y el contrabando, que en siglos anteriores contribuyeron al desgaste del Imperio. A diferencia de esas formas de penetración, las Compañías comerciales actuaron dentro de los marcos legales, amparadas en el «libre comercio» produjeron la pauperización del campesinado y de los grupos artesanales. Las mercancías de los centros febriles de Europa desplazaron a las manufacturas locales y frenaron un posible desarrollo industrial.

La distribución de los productos introducidos por las compañías comerciales y los grandes comerciantes se realizó durante el siglo XVIII mayoritariamente por agentes y asociados residentes en el territorio colonial. Grupo social que se modela a semejanza y satisfacción de esos comerciantes extranjeros y que se enriquece a través del comercio. La trata de esclavos tuvo mucha importancia en estas operaciones y permitió la acumulación originaria del capital. El tráfico, además de dejar cuantiosos beneficios, fue un antecedente meritorio ante las autoridades gubernamentales, según consta en un documento de solicitud de un comerciante extranjero quien, para «avecindarse» en el Puerto de Montevideo, resalta especialmente su dedicación a ese comercio,

Buenos Aires, 17 de Enero de 1799. Negros.

Acerca de haber sido introducidos en Montevideo por José Maló. La Real Audiencia de Buenos Aires informa a V.M. Don José Maló, natural de Gran Bretaña ha ocurrido a esta Real Audiencia solicitando a V.M. los deseos que lo animan de avecindarse en la ciudad de Montevideo. Impondrá a V.M. que este sujeto usando el real permiso que obtuvo don Santiago Liniers introdujo a dicha ciudad en 5 de noviembre de 1794,238 negros y 228 negros en 15 de diciembre del siguiente.

Que concluída la negociación era regular volverse a la patria con la crecida importancia de su producto, prefirió a las relaciones la satisfacción de vivir bajo el suave dominio de V.M. y la de ejercer libremente las sagradas funciones de la fe católica que profesa desde su infancia. Que reducido a efecto tan justos deseos ha comprado una finca para fijar en aquel pueblo su residencia perpétua y finalmente que se ha hecho distinguir en él por la piedad y la regularidad de sus costumbres acreditadas no solo con las frecuentes asistencias a los actos esenciales que prescribe la religión en cuyos dogmas instruye por sí mismo a sus esclavos sino en los socorros y alivios que franquea a los pobres de aquel Hospital a quienes visita frecuentemente. Los elogios que, por estas bellas cualidades ha merecido a los principales vecinos de esa ciudad que, sin duda, afianzan la sinceridad de sus deseos, le harían digno de ser distinguido con el Derecho de Vecindad a que aspira, si además de ellas se reunieran los requisitos que exigen las leyes pero considerando el Tribunal las protecciones, excepciones y privilegios que V.M. dispensa a los que practican el importante tráfico de negros y los fundados motivos que hay para colocar al suplicante en la clase de un vasallo útil al comercio y al Estado, ha creído propio de su obligación de ponerlo en noticia de V.M., por si tuviese a bien disponible la gracia que solicita en los términos que sean de su soberano agrado. (Firmado) Mata Linares. (Real Audiencia de Buenos Aires. Libro de Informes y Oficios. T. III) [24]

Este texto de solicitud expone los valores éticos y políticos de la sociedad que, caracterizada todavía por formas señoriales estaba adoptando modalidades típicas del mercantilismo burgués. Así, se destacan en la solicitud la fe católica, la piedad y caridad que de ella derivan como atributo del solicitante. Tanto o más decisiva que estos atributos es la práctica del «tráfico de negros», que es la profesión del solicitante, ya que como consta, cuenta con la protección y privilegios de tipo excepcional otorgados por el Rey.

[24] *Mata Linares, T. LXXII, ff. 582, 583.*

Miembros de la burguesía comercial de Hispano América adoptaron la filosofía liberal, ideario que en el plano intelectual afianzó los lazos con los estados capitalistas. Las formas de explotación colonial del viejo Imperio español habían caído en desprestigio ante los ojos de esa clase social. En los momentos en que se produce la Revolución de la Independencia, el mundo capitalista había desplazado como modelo a la antigua metrópoli.

Los traficantes de Chile

Chile, en el siglo XVIII, continuaba siendo para el Imperio español, un lugar remoto. Su pobreza era proverbial desde que los expedicionarios del siglo XVI, que acompañaron a Diego de Almagro, dijeron «que el territorio no podía dar de comer a cincuenta castellanos».

La lejanía de las costas de Chile de los grandes centros de la Europa capitalista, acentuó en el siglo XVIII su aislamiento.

Carácter dependiente de la economía de Chile

Desde los tiempos de la Conquista, los habitantes de Chile tuvieron una fuerte relación con la Metrópoli, originada tanto por las formas políticas establecidas por la Corona, como por exigencias ambientales. Esta dependencia se realizaba a través de Lima, cuyos comerciantes se convirtieron en poderosos intermediarios, que durante dos siglos ejercieron un verdadero monopolio sobre el mercado. Además de imponer los precios de los productos de Chile, exigieron el pago de las mercancías con anticipación a la entrega. El monopolio limeño consideraba en sus haberes 400 mil pesos anuales, cantidad considerada de acuerdo a la capacidad adquisitiva del comercio chileno. A su vez, el mercado de Lima se convierte en el revendedor de los productos de Chile, como fueron los cereales, las jarcias y los cebos que los obtenían en condiciones muy ventajosas.

Estas formas comerciales repercutieron en un estado de pobreza que alcanzaba hasta a las mismas clases altas, situación que se refleja en las condiciones modestas de sus hábitos, en las penurias para solventar sus gastos, los que muchas veces dejaron impagos o pudieron cumplirlos muy tardíamente.

Terratenientes, militares y funcionarios públicos tuvieron que solicitar con mucha frecuencia préstamos a interés y, ante la imposibilidad de pagarlos, debieron sufrir el embargo y remate de sus bienes. El análisis de documentos notariales, expresa con bastante crudeza esta realidad, de 1.039 documentos (entre los años 1774-1789) 240 corresponden a solicitudes de préstamos, y de éstos, de 45 no aparece cumplido el pago. Las instituciones de crédito, según consta en estos mismos documentos, fueron en su casi totalidad organismos clericales, que habrían sido los únicos beneficiados con esta deplorable situación económica general. Deudas por una exigua cantidad fueron garantizadas con propiedades tasadas en precios muy altos,

...Propietarios, herederos de Nicolás de Arce y el Acreedor. Monasterio de la Pura y Limpia Concepción, regla de San Agustín, quien siguió causa ejecutiva de la cobranza del *principal de*

360 pesos y los réditos... de la propiedad estancia de Colchagua, cuya tasación fue de 1.603 pesos y 4 reales y el precio del remate fue de 1.100 peseos... [25]

Santiago, plaza importante entre Buenos Aires y Lima

Los cambios operados en el comercio mundial repercutieron, aunque tardíamente, en Chile.

Por un lado, Santiago se convierte en el paso obligado de la ruta de los esclavos, desde Buenos Aires al Altiplano y, por el otro, la gran concentración de las fuerzas de trabajo en esa zona, provoca una mayor demanda de los productos del agro chileno. A estos poderosos motivos hay que agregar la fuerte competencia que entonces tuvo que enfrentar el antiguo mercado de Lima al de Buenos Aires, cuyos comerciantes podían ofrecer las mercancías a precios mucho más bajos, por proceder éstas del comercio, del contrabando y de otras formas ilegales.

Entre las medidas del monopolio que durante tan largo tiempo ejerció Lima sobre Chile, estuvo la obligada venta del trigo,

el cálculo de exportación anual del trigo alcanzó a 150.000 fanegas [26]

El mayor volumen de la venta de este cereal, durante estos años, se debe a haberse destinado a Buenos Aires, mediante el comercio ilegal, ya que en fuentes documentales —entre los años 1774 y 1789— se encuentran sólo dos transferencias con destino a Lima, por una cantidad de 8.876 fanegas.

La preferencia del mercado de Buenos Aires por los comerciantes de Chile se debió, entre otros motivos, a la evasión de gravámenes a los «productos de la tierra», nombre con el que se designó a los originarios de Hispanoamérica. A estos productos la Corona los había gravado con «el doble que a los productos de Europa y España». [27] Otra ventaja fue la adquisición de mercancías a precios más bajos que en Lima, que los comerciantes de Chile adquirían en su viaje de retorno.

Chile se convirtió, para Buenos Aires, en una fuente de suministro de cuero, producto que gozaba de creciente demanda en los mercados de Europa. La complejidad que ofrecía este negocio, tanto por las inversiones de capital como por las dificultades de transporte, se realizaron mediante asociaciones de vendedores que utilizaron métodos legales e ilegales, que se evidencian en las «escrituras», por las informaciones incompletas, explicables en la intención de eludir impuestos. Uno solo de estos documentos incluye informaciones completas.

4.067 cordobanes por el valor de 5.936 pesos... y el producto de esta transacción se invertirá en yerba mate... [28]

En el viaje de retorno los comerciantes transportaban mercancías que no sólo interesaban al consumo interno de Chile, sino que la mayor cantidad de ellas estaba destinada a la población esclava del Altiplano, como fue el caso de la yerba mate.

25 *Escribano 797, 27 de Octubre de 1788.*

26 *Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Céspedes del Castillo* Lima y Buenos Aires, *tomo 34.*

27 *E. Molina,* La hacienda pública durante la Colonia.

28 *Escribano 784, Abril 1775.*

La existencia de tan alto número de esa población esclava, modificó el mercado del cono Sur, por el crecimiento de la demanda. Un buen ejemplo de esta situación fue la relación existente entre Lima y Buenos Aires. Estas ciudades mantuvieron una larga controversia a la que se incorporaron los mismos gobernantes. Pese a la rivalidad existente entre ellas debieron mantener relaciones comerciales para complementar sus mercados, como fue el intercambio del azúcar y de la yerba mate, que adquirió a veces forma de trueque debido a la escasez de moneda.

Santiago, estratégico centro comercial

La situación geográfica de Santiago de Chile, enclavado entre Lima y Buenos Aires, se vio favorecida en el siglo XVIII por el intenso intercambio que se produjo entre esas dos ciudades. El tráfico de esclavos es la actividad que va a dar dinamismo a una economía que, hasta entonces, se había caracterizado como deprimida. El monopolio ejercido por la Corona de España había frustrado todo intento de desarrollo. Las clases altas, que se habían caracterizado por llevar una vida sobria, pueden ahora actuar con cierta soltura al aplicarse al comercio de esclavos. Los hábitos de las familias aristocráticas cambian a través de las nuevas mercancías que afluyen en grandes cantidades a la ciudad. Estas informaciones son reveladas por inventarios realizados en almacenes y casas particulares,

> ...una tacita de China, 4 platos grandes de China.
> Una gargantilla de perlas de cantidad de ciento cincuenta...
> Lámparas de araña de cristal, mobiliario de nogal y terciopelo, cortinajes de damasco, hebillas de oro, diamantes y rubíes, plata labrada en candeleros, fruteros. [29]
> ...Un tomo en pasta de Cicerón, un tomo de Virgilio... Versos latinos... Historia de Felipe V... varios tomos en francés... Disgreciones físico-experimentales... Instituciones de Justiniano... [30]

Bibliotecas de cientos de volúmenes, ropas lujosas y alhajas, objetos provenientes de lejanas regiones se encuentran con exuberancia. Esta elevación relativamente repentina del nivel de vida, alcanzó a un pequeño grupo de personas. Sin embargo, la mayoría de los miembros de las clases altas continuaban asediados por problemas de documentos impagos, hipotecas y remates de sus bienes como, también, algunas ramas del comercio. El tráfico de esclavos fue la única actividad comercial en que los compradores cumplieron sus pagos en el mismo momento de realizarse la transacción. Esta característica debe haber tenido su origen en el condicionamiento que imponían las compañías comerciales a los traficantes, y a las buenas expectativas de este comercio.

Características del mercado de Santiago

La animación del mercado de esclavos de Santiago alcanzó una gran magnitud. De 1.039 documentos notariales, en el período de 1774-1789, 328 se refieren a esclavos y, de ellos, 267 son transacciones. Este fenómeno es un testimonio de la importancia

[29] *Escribano 790, Noviembre de 1781.* Inventario...
[30] *Escribano 793, Junio de 1784.* Inventario...

que el tráfico de esclavos tuvo en el proceso económico chileno, frente a aquellos historiadores que niegan alguna incidencia de la esclavitud en la sociedad chilena.

El comercio de esclavos, muy complejo por su carácter internacional, exigió en Santiago un activo movimiento de dinero, y en sus operaciones se integraron un número grande de personas. Algunas de ellas se asociaron en especies de entidades, para facilitar el comercio exterior, especialmente con el Virreinato del Río de la Plata y con Lima.

...José Almeida y Jordán, vecino de Santiago, y José Santos Preciado, vecino de Mendoza, que venden seis piezas de negros... en 1.600 pesos... [31]

Esta asociación debió ser de vigorosa constitución pues realizó numerosas operaciones por altos montos. Hubo otras de similares características, que actuaron con fines de ingresar esclavos a Lima y que se hicieron representar por diferentes personas, profesionalizándose así un negocio de complicadas formas, a través de los apoderados.

En Santiago el tráfico de esclavos se caracterizó por su gran dinamismo, en el sentido de que sus agentes estuvieron preocupados de mantener altas las existencias. Hubo centros proveedores de esclavos, como fueron la colonia de Sacramento, los remates de los bienes de los jesuítas. Los esclavos provenientes de Sacramento ingresaban a Chile por la zona rioplatense. La mayoría de las transacciones de remate de los esclavos que habían sido de los jesuítas, fueron realizadas por el comerciante José Fresnes, durante el año 1780,

Amaro José Fresnes vende la esclava de nombre Thomasa de 7 años de edad que compró en el remate de la Hacienda de Bucalemu de las Temporalidades de los Jesuítas. [32]

Antecedentes de los traficantes de esclavos de Chile

No existen fuentes documentales relativas a este tema. Las transferencias son muy parcas, sin embargo, según las anotaciones que ellas incluyen, la mayoría de los vendedores pertenecieron a las clases altas, y en número apreciable fueron miembros de la Real Audiencia, clérigos, militares, abogados. En numerosas transferencias aparece el «Gobernador y Capitán General del Gobierno de Chile, don Ambrosio de Benabides» como vendedor de varios esclavos. [33] La tenencia de esclavos en las clases altas debió haberse convertido, por esos años, en un hábito, ya fuera por el significado aristocratizante que esa posesión dio, ya por la inversión que significaba en una situación económica de limitadas posibilidades. «La esclavitud se institucionalizó de tal forma en América, que no hubo casi nadie que poseyendo algún capital no comprase uno o más esclavos» [34].

De hecho, muchos comerciantes traficaron con el nombre de apoderado, término que aparece con frecuencia en estas escrituras, o que actuaban «con el poder de». En la mayoría de los casos fueron comerciantes. Algunos de ellos realizaron transacciones destinadas a ingresar las «mercancías» al interior del Virreinato del Perú.

31 *Escribano 789, Abril de 1780.*
32 *Escribano 789, Noviembre de 1780.*
33 *Escribano 793, año 1784, 794, año 1785; 795, año 1786, etc.*
34 *R. Mellafe* La esclavitud de Hispanoamérica, *pág. 75.*

En el caso de los apoderados de vendedores, éstos actuaban con capitales provenientes de los grandes traficantes del Río de la Plata. Las transferencias de estas características se realizaron por montos altos. En ciertas ocasiones los vendedores se vincularon con barcos negreros,

..Juan Moreno Chocano da todo su poder a don Claudio José de Espinoza, capitán y maestre del navío Nra. Sra. de la Merced, para que en su nombre venda en la ciudad de los Reyes (Lima) un mulato esclavo... [35]

Otra escritura similar a la anterior es característica del enmarañado mecanismo con el que funcionó el tráfico de esclavos y el papel que en él desempeñaron los apoderados.

...Diego de Solís da todo su poder a doña Sofía Bracadera vecina de la ciudad de los Reyes (Lima) para que venda una negra esclava... criolla de Punta de San Luis de Loyola y que remite de este Superior Gobierno con don Juan Mayorga, escribano del barco «La Balandra», surto en el puerto de Valparaíso para que la vendan en los precios más subidos y convenientes asegurándosele al comprador...

Juan Mayorga escribano del barco asegura los costos y riesgos de la negra... [36]

La inversión de grandes capitales en una sola transacción es un fenómeno sintomático de la capacidad financiera de los apoderados y del carácter favorable que para ellos tuvo el comercio de esclavos.

...el comprador don José Ramírez, quien actúa con el poder de María Mercedes Ramos, vecina de Lima, quien pagó por los esclavos 2.688 pesos... [37]

Un alto número de mujeres durante este período se dedica al tráfico de esclavos, algunas lo hacen a través de apoderados pero otras se presentan directamente a la escribanía, suscribiendo personalmente la transferencia. También se observa que muchas mujeres se dedican al préstamo a interés. Este fenómeno es un síntoma de los medios que representaron formas de recursos para el sustento, en una sociedad de escasas perspectivas económicas.

Síntomas de concentración del capital

Los grandes comerciantes de esclavos, además de esta actividad, monopolizaron otras ramas del comercio, como fue la de la yerba mate y la del azúcar. Estos mismos se dedicaron también al otorgamiento de préstamos a interés. En la mayoría de estas actividades los resultados fueron exitosos.

José Ramírez, Antonio Fresno, Stos. Izquierdo e Ignacio Landa, obtuvieron en todos estos negocios, altos ingresos, puesto que el tráfico de la yerba mate y el azúcar se acostumbraba a realizar mediante el pago anticipado.

Los comerciantes citados son representativos de una nueva clase social en Chile, la burguesía comercial, que nace vinculada a la de Buenos Aires, mediadora de los cen-

[35] *Escribano 783, Marzo 1774.*

[36] *Escribano 783, año 1774.* Poder especial.

[37] *Escribano 793. Diciembre 1784.*

tros monopolistas de Europa. Sus negocios, basados en operaciones de carácter especulativo, acentuaron la pauperización de la mayoría del pueblo. Esta nueva modalidad de producción, como fue el capitalismo comercial, se realizó paralelamente a la existencia del sistema feudal de la propiedad agraria, creado en los primeros años de la Conquista. La coexistencia de ambos formas, capitalismo comercial y latifundio, limitó el desarrollo manufacturero, originando una nueva dependencia, como fue la de los Centros de Europa Occidental y, poco más tarde, la de los Estados Unidos.

Los cuadros N.° 1 y N.° 2 corresponden a datos de Chile, obtenidos en documentos notariales del siglo XVIII. Se observa que los precios durante esos años (1774-1789) se mantienen constantes. En el Cuadro N.° 1 se advierte que el precio promedio de un esclavo es mayor que el de los animales de primera importancia y el de lo bienes muebles altamente cotizados, como fueron las joyas.

El Cuadro N.° 2 es un estudio comparativo de las actividades económicas que aparentemente debían haber dejado mayores ingresos a quienes las realizaban.

La columna de la derecha corresponde al resultado que se habría obtenido al cabo de cinco años de haber realizado, cada uno de los comerciantes citados, en sus operaciones. Siendo que la mayor suma corresponde a «Efectos de Almacén», seguida cercamente por «Operaciones de Crédito» y en tercer lugar el «Tráfico de Esclavos», en la práctica, la más beneficiosa para los comerciantes fue la del tráfico de esclavos ya que en las dos anteriores, el mayor número de documentos aparece impagados, al contrario de lo que sucede con el comercio humano.

Datos obtenidos en Documentos Notariales de Chile de la segunda mitad del siglo XVIII

CUADRO N.° 1

Valores	Mercancías	Años
350 pesos valor promedio	Esclavo	1786
200 pesos	1 sortija y 1 topacio	1784
5 pesos valor unitario	8 vacas de matanza	1781
2 pesos y 3 cuartillos valor unitario	87 ovejas	1781

Datos obtenidos en Documentos Notariales de la Segunda Mitad del siglo XVIII en Chile

CUADRO N.º 2

Actividad económica	Fecha de la operación	Lapso que ocupó la operación	Monto de la operación (pesos)	Estimación de la cantidad de dinero movida por operaciones similares en 5 años (pesos)
9 transacciones de efectos de almacén.	1775-79	4 años	31.500.—	39.375.—
6 transacciones de esclavos. (un solo vendedor)	mayo 1779 abril 1780	11 meses	4.560.—	24.890.—
Arrendamiento de chácara en Tobalaba, Santiago.	1786	1 año	300.—	1.500.—
Casa situada en La Cañada, con plantío	1788	2 cuotas iguales espaciadas en 1 año	800.—	4.000.—
15 operaciones de préstamo a interés.	1774-79	5 años	36.500.—	36.500.—

LA MERCANCIA

Las clases sociales en Chile en el siglo XVIII

El esquema social de Chile, como el de casi toda Hispano América, se conformó a través de un proceso de mestizaje iniciado en los primeros tiempos de la Conquista.

En el siglo XVIII, la estructuración de clases reprodujo en cierta forma la mezcla entre los distintos grupos étnicos. Guillermo Feliú Cruz anota al respecto: «La población del país ya organizado administrativamente debido a las reformas borbónicas y a la obra eficaz de los grandes gobernadores, no alcanzaba seguramente a más de medio millón de habitantes, sin tomar en cuenta a los araucanos, cuya suma podía ser entonces calculada en cien mil almas. Cerca de las tres cuartas partes la constituía el mestizaje español-indígena». [38]

Más abajo, este historiador analiza las características fundamentales de esas clases sociales.

[38] La abolición de la esclavitud en Chile, *pág. 263, Editorial Ediciones Universidad de Chile, año 1942.*

Al referirse al mestizo y la proyección que tuvo en el sostenimiento económico del país, dice: «Formaban el elemento de explotación de los campos de cultivo en las feraces regiones del Valle Central o en los secanos de la Cordillera de la Costa, eran el músculo fuerte de trabajo de las minas de las montañas, y bien podría considerárseles como los siervos de la tierra...

»Los criollos se levantaban sobre esta sábana social. Eran los descendientes de los españoles de pura y limpia sangre blanca, mezclada a veces con indígena, y no exenta en otras, de ciertas gotas de africana...

»La alta clase social de este grupo que bien contado no llegaba a ciento cincuenta mil... era la élite intelectual por misérrima que fuera.

»Los españoles no eran más de veinte mil, pero era la estirpe social predominante...

»Era éste un grupo privilegiado: el gobierno, la alta jerarquía administrativa, la justicia de segunda instancia, la preeminencia en el ejército y cuanta actividad administrativa de importancia remunerada, le pertenecía».

Es necesario advertir en estas líneas que la Justicia, en sus esferas de decisión, se encontraba en España, y los más altos Tribunales fueron la Casa de Contratación y el Consejo de Indias.

El historiador Feliú analiza a través de su libro las características de las fuerzas de trabajo durante esos años y destaca cómo la descendencia de los esclavos africanos mezcladas con los otros grupos étnicos, entran en la composición de la población que realizaría las labores en las minas, del campo y artesanas en las ciudades. «Los estratos sociales que siguieron a éstos se diversificaron en grados inferiores. Son los esclavos africanos y sus derivados con mestizos e indígenas, los zambos y mulatos. No alcanzaban felizmente, entonces, a veinte mil. Eran la escoria social, el desecho humano, que el régimen bárbaro pero legal, poco menos que había embrutecido». [39]

Quienes intenten conocer informaciones demográficas del período colonial, se encontrarán con datos no coincidentes; este problema tiene sus orígenes en fenómenos tales como los impedimentos materiales para realizar un censo en esos años, como fueron las comunicaciones. Una traba que también pesó muy fuerte fue el intento de eludir el pago de tributos, fueran éstos en dinero, especies o trabajo. En Memorias de Gobernadores y otros funcionarios, relatan lo confusos y atemorizados que se encontraban los indígenas ante los censores, al suponer que se les iba a enrolar en la «mita» u otro tipo de prestación personal.

Las fuentes principales de los datos sobre población fueron las inscripciones bautismales anotadas en las iglesias y las de las tributaciones, cuyas nóminas en general las controlaban los Cabildos.

Llama la atención, así, que en un mismo período el censo de la población de Chile resulte con datos bastante diferentes.

«Recuento de la población realizado por Jáuregui en 1778... con un total de setecientos nueve mil personas (709 mil)...» [40]

[39] Ibid. *pág. 266.*
[40] *Leopoldo Castedo* Historia de Chile, *Tomo 1.°, pág. 183, año 1954.*

Censos de población

«La población del país ya organizados... no alcanzaba, seguramente, a más de medio millón de habitantes...».[41]

A su vez, no son coincidentes las referencias a la población de origen africano. «En 1810 el número de negros y mulatos existentes en Chile podía calcularse basándose en las mejores informaciones en diez o doce mil individuos de ambos sexos...».[42]

«...para 1810... y así veinticinco mil individuos (25.000) conservaban rastros de sangre negra...».[43]

Numerosas pueden ser las causas de la incongruencia en los datos estadísticos referidos a esa época, desde las fuentes misma provenientes de los datos, hasta quienes los interpretaron. A fenómenos tales como éstos hay que agregar otro de trascendencia compleja, como los elementos que consideraron los censores para determinar la condición de negro ¿matices de color? ¿costumbres? ¿condición de libre, liberto, horro o esclavo? Otro elemento de juicio que debería tenerse en cuenta seriamente al contabilizar la población en esos años, sería determinar qué proporción de los considerados de origen africano tenían la condición de sedentarios y cuántos la de transeúntes o de mercancía, que, provenientes de la zona rioplatense y aledaños y en plazos más o menos breves, abandonarían el territorio para trasladarse a la zona tórrida del Océano Pacífico. La gran diferencia de cantidades señaladas por los dos autores —Feliú Cruz y Castedo— en relación al problema numérico de población de origen africano (10 ó 12 mil para el primero y 25.000 para el segundo) podría tener la explicación en esta última característica.

Consideraciones específicas sobre la mercancía

Los esclavos aparecen frecuentemente, señalados en los documentos con el nombre de «Mercancía». En estas líneas se pretende analizar la concepción que se tuvo de la esclavitud, dentro de las formas del Capitalismo.

Políticos, eclesiásticos y filósofos se plantearon por largos años el problema ontológico de la población africana.

Cualquiera fuese la posición que tuvieran los gobernantes sobre este problema, en la Edad Moderna, los esclavos vivieron en condiciones difícilmente comparables.

El gran mercado que abarcó el comercio de esclavos llevó a la necesidad de una nomenclatura específica y una clasificación de «la mercancía» de acuerdo a determinados patrones. Con el transcurrir del tiempo, en varias zonas del Imperio Hispanoamericano, el esclavo dejó de ser considerado la mejor fuerza de trabajo y empresarios de toda índole prefieren el trabajador asalariado. En este sentido se inicia gradualmente la extinción de la esclavitud.

Problema ontológico.— Los europeos, desde las primeras incursiones en el contie-

[41] *G. Feliú Cruz.* op. cit., *pág. 263.*
[42] *G. Feliú Cruz.* op. cit., *pág. 39.*
[43] *Leopoldo Castedo.* op. cit., *pág. 361.*

nente africano, en el siglo XVI, se plantearon el problema ontológico de la población negra. La condición de esclavitud a que fue reducida esta población se originó en la tradición histórica producida entre vencedores y vencidos. Sin embargo, las características de crueldad y exterminio que revistió la «trata de esclavos» en la Edad Moderna no había tenido antecedentes similares. Africa se convirtió en un cazadero de esclavos que como mercancía se vendieron mayoritariamente en América.

Fray Bartolomé de las Casas discutido político del siglo XVI, presentó en 1516 al Cardenal Cisneros un memorial, «para importar desde España esclavos negros o blancos en compensación de la mano de obra indígena americana». Hay que tener en cuenta que, entonces, se sostenía la lucha contra los moros y de las Casas se refiere a éstos cuando habla de esclavos blancos.

Vicenta Cortez Alonso, en un análisis de Juan de Castellanos, «prototipo» del poseedor de esclavos de la Iberoamérica del siglo XVI opina que los esclavos eran considerados como cosas, «pero, en calidad de hombres, los amos estaban obligados a respetarles la vida y a favorecer su salvación como hijos de Dios». [44]

Las primeras críticas trascendentales sobre la esclavitud aparecen en el siglo XVIII, proviniendo tanto de la Iglesia como del poder civil. Sin embargo, como institución, la esclavitud fue fortaleciéndose por la vinculación que tenía con el capitalismo. El sacerdote jesuíta Viera interpreta claramente los criterios de las clases altas en relación con la esclavitud: «la esclavitud como medio de mantener la economía del azúcar y los intereses de la Compañía [45] (entiéndase, de Jesús).

Durante los siglos XVII y XVIII el Gobierno español debió enfrentar graves problemas, tales como el asedio que las potencias extranjeras llevaron a cabo sobre el Imperio, y los problemas laborales que, surgidos en distintos puntos del territorio, pusieron en peligro su estabilidad.

Esta situación fue desgastando al Imperio español tanto en su ámbito interno como en su influencia exterior, circunstancia que fue aprovechada por las potencias extranjeras.

Condiciones de vida.— La Corona de España durante el siglo XVIII, atendiendo a diversas circunstancias, reconsidera la condición del esclavo. Por un lado las frecuentes manifestaciones de rebeldía de los trabajadores en las colonias y, por otro, la influencia de algunas corrientes del humanismo provocaron la adopción de una nueva actitud ante los esclavos, que se tradujo en una rica legislación desde la primera década hasta finales del siglo XVIII.

La cédula real de 1710: «prohibición que los esclavos de ambos sexos anden desnudos» [46] fue una repetición de la de los años anteriores y, aunque tuvo carácter prohibitivo, pretendió favorecer a los esclavos ya que, esta exigencia, les concedió calidad humana.

En la segunda mitad del siglo XVIII se dicta una serie de leyes tendentes a aminorar los terribles sufrimientos de los esclavos, como fue la de 1784, que entre otras cosas

[44] *Vicenta Cortés Alonso.* op. cit., *T. XXIV, pág. 970.*

[45] *E. Vila.* Hispano América y el Comercio de Esclavos. *Edit. Sevilla, pág. 4.*

[46] *Colección Mata Linares, T. CI, ff. 355, 356.*

dice: «...prohibición de marcarlos con hierro...». [47] Esta medida debió haber levantado ira entre los propietarios y guardianes de esclavos, ya que su acatamiento significaba facilitar su huída y dificultar su captura.

El intento de mejoramiento de la vida de los esclavos no fue un hecho aislado en el siglo XVIII sino que estaba dentro de una política de reformas, «el estado social —dice Sarrailh— estaba tan cargado de cadenas y desigualdades, plantea urgentísimos problemas. Los filósofos españoles los encaran con lucidez... como los sufrimientos y opresión de los humildes... La protesta contra el yugo que pesa sobre ciertas clases sociales y sobre cierta categoría de seres humanos provienen de las nociones que se tienen de las sociedades primitivas...» [48].

El año 1789, año de la Revolución francesa, en España se produce un gran avance en la intención de mejorar profundamente la condición de los esclavos a través de la legislación que autorizaba el matrimonio, y otra larga cédula real que trataba de diversos asuntos relativos a los esclavos. La primera, sobre «permiso para contraer matrimonio», es un importante antecedente como premisa de adquisición de los derechos civiles. [49]

La extensa cédula real de 1789, por su dimensión y complejidad, los legisladores debieron dividirla en capítulos relativos a asuntos tales como Alimentos, Vestuarios, Vivienda, Sanciones y otros. Esta cédula significó un serio avance ya que no implica sólo las obligaciones de los esclavos, sino también derechos como el de asistir a misa y el derecho al descanso.

Por otro lado, en esta ley se advierten influencias de círculos opuestos a los cambios, ya que se incluyen cláusulas como «sin perjuicio de las leyes existentes», observación oportuna para dejar vigente la legislación de los siglos anteriores, que se caracterizó por su crueldad.

La concepción general de los legisladores se encuentra sujeta a la idea aristotélica sobre la sociedad, en que la esclavitud era obligatoriamente parte integrante de ella, y que durante la Edad Media el pensamiento de las clases superiores se ajustó la existencia de la esclavitud al Derecho Natural, «...conforme a los principios y reglas que dictan la Religión, la Humanidad y el bien del Estado, compatible con la esclavitud y la tranquilidad pública». [50]

Por otro lado, la intención de esta ley es garantizar tanto a los traficantes como a los que utilizaban los servicios de los esclavos, no sólo la continuidad de este comercio, sino el otorgamiento de mayores facilidades, «...con el fin de remediar semejantes desórdenes y teniendo en consideración que para la libertad del comercio de negros he concedido a mis vasallos por el Art. 1ro. del 28 de Febrero p.p. de 1789 se aumentará considerablemente el número de esclavos en ambas Américas, mereciendo la debida atención esta clase de individuos del género humano». [51]

[47] *Studer,* op. cit., *pág. 328.*

[48] *J. Sarrailh,* op. cit., *pág. 506.*

[49] *Real Cédula de S.M. sobre la Educación, Trato y Ocupaciones de los esclavos en todos los Dominios de las Filipinas e Indias, año 1789, Madrid, Imprenta de la Viuda.*

[50] Ibid.

[51] *Colección Mata Linares, T. LXXIV, ff. 359, 360.*

Las opiniones vertidas en ese párrafo responden a la efervescencia social que se estaba viviendo en esos días en Hispanoamérica, ya que los levantamientos de los trabajadores venían creándole serias dificultades a la Corona.

La finalidad principal del Capítulo «Correcciones y Castigos» es limitar la crueldad, estableciendo determinadas normas en la aplicación de las sanciones, manteniendo como algo necesario la agresión al esclavo, «...y así que faltase a alguna de estas obligaciones podrá y deberá ser castigado correccionalmente...»; más abajo se estipula en forma precisa las formas de castigos, «...con prisión, grillete, cadena, maza o azotes que no puedan pasar de 25 y con instrumentos que no le causen contusión grave cuyas penas correccionales no podrán ser impuestas por otras personas que no sean sus dueños o mayordomos». [52]

En los Capítulos en que se hace referencia a los Alimentos, Vestuarios y Vivienda se pretende resolver las dificultades extremas de la vida de los esclavos, «...los dueños de los esclavos deberán alimentarlos a ellos y a sus mujeres e hijos, ya sean de la misma condición o ya libres hasta que puedan ganar por sí con qué mantenerse, 12 años en las mujeres y 14 años en los hombres... la cantidad y calidad de alimentos y vestuarios se fijarán mensualmente en las puertas de las Iglesias y Ayuntamientos de cada pueblo...» [53].

No hay testimonio de la aplicación práctica de esta cédula real y la intervención de las Iglesias y Ayuntamientos en su acatamiento.

Baste recordar que hombres del Gobierno considerados partidarios del progreso, como fue el Ministro Floridablanca, fueron adictos a la prolongación de la esclavitud frente a los dolorosos llamamientos que se hacían en contra de ella, «...creen por lo visto, lo que dice la frase de Montesquieu, que no es posible hacerse a la idea de que Dios que es un ser tan sabio haya puesto un alma buena en un cuerpo totalmente negro». [54]

En Chile no se han encontrado vestigios sobre la aplicación de esta ley; existen datos relativos al Virreinato del Río de la Plata, «...como se advierte la Real Cédula es todo un Código... En Buenos Aires el Virrey y la Real Audiencia se concretaron simplemente en acusar recibo de la Real Cédula, cuya publicación causó gran sensación en algunos lugares de América». [55]

El incesante transporte de africanos hacia los centros de trabajo de Hispano América y la brevedad de la vida de los esclavos, son los índices elocuentes de que esta ley no fue aplicada ya que, de serlo, hubiera mejorado la vida de éstos. Kamen señala que «el promedio de los trabajadores en los ingenios azucareros, después de ingresar en ellos, era entre 7 y 15 años». [56]

Si se tiene en cuenta que la inmigración africana en el siglo XVIII databa desde hacía 250 años y eran cada vez más escasas las fuerzas de trabajo, la respuesta a tan dramática cuestión es el exterminio de millares de africanos y americanos indígenas.

[52] *Real Cédula de 1789. Imprenta de la Viuda, 1789.*

[53] Ibid.

[54] *Sarrailh,* op. cit., *pág. 508.*

[55] *E. Studer.* La trata de negros en el Río de la Plata, *pág. 333.*

[56] *H. Kamen.* El negro en Hispano América, *pág. 125.*

Según las licencias para transportar esclavos, otorgadas en las últimas décadas del siglo XVIII, alcanzó a millares como consta en otras páginas. Junto con la desaparición masiva de la población de origen africano, se produjo gran pérdida de sus valores culturales y de su dignidad.

El dominio del europeo sobre el americano y africano se origina en el momento en que el primero descubre que las trampas y las armas de fuego son una rápida manera de enriquecerse.

El africano convertido en «presa» es embarcado en navíos-jaulas y después de pasar bajo el control de varias autoridades que van sustrayendo de él la calidad de ser humano, es conducido a ferias y mercados para ser vendido a un «amo».

Los transportes de esclavos fueron acondicionados para obtener los mayores beneficios lucrativos. Con el transcurrir del tiempo, el número creciente de esclavos hacinados en estos transportes, produjo gran cantidad de decesos antes de arribar a los puertos americanos. Estos pavorosos navíos fueron un ambiente propicio para la difusión de las enfermedades virulentas que, conocidas como las «pestes», desde el Medievo venían asolando burgos y villorrios. Los esclavos africanos que en esos barcos eran conducidos a América por su estado físico y espiritual, resultaron fáciles víctimas de esas enfermedades, muriendo a millones, «...no hay cuatro meses que los mercaderes de Gadies (Cádiz) sacan para Nueva España desde Cabo Verde una más quinientos (se refiere a africanos) en una sola noche amanecieron muertos cientos veinte porque los metieron como lechones y aún peor... No paró en esto el negocio que antes de llegar a México murieron casi trescientos. Contar lo que pasa con el tratamiento de los que viven sería cosa de nunca acabar...». [57] Este testimonio corresponde a una opinión de un sacerdote, Thomas Mercado, y aunque emitida en el año 1587 tiene valor para el problema que interesa, ya que con el transcurrir de los años las condiciones no variarían en sentido favorable a los esclavos.

La vivienda

Los vecinos de las ciudades de América esperaban con temor el arribo de los barcos negreros que, junto con traer la codiciada «mercancía» para los comerciantes, portaban también las «pestes». Los gobernantes tuvieron que hacerse eco de esos asustados vecinos y ordenar para ellos alojamientos distantes de las viviendas de los blancos. En el siglo XVI, el Virrey Luis Velasco, dicta una «provisión» acerca del aislamiento de los esclavos, «...Para que en Lima no halle corrales de negros y ordenanzas sobre ellos...». [58]

La institución de la esclavitud pendiente, de preferencia, del aspecto rentable no se hizo eco de los reclamos que en contra de ella provenían de círculos tanto seglares como eclesiásticos y contrariamente, amparada en las manos firmes que ofrecía el comercio de contrabando, se desarrolló en forma tal que abarcó una gran gama de comerciantes, intermediarios y funcionarios de la administración que se beneficiaron con este nego-

57 *H. Kamen.* El negro en Hispano América, pág. 135.

58 Colección Mata Linares, T. XXI, ff. 207-210.

cio. El ocultamiento y los más bajos costes de manutención fueron motivos para que los alojamientos de los esclavos, una vez desembarcados, tuvieran caracteres infrahumanos, «el almacenamiento de los esclavos a su llegada causaba más víctimas que la propia travesía». [59] Aunque esta cita corresponde al siglo XVII, es posible que las condiciones no variaran en líneas generales mientras existió la esclavitud, pese a una nutrida legislación del siglo XVIII encaminada a remediar los problemas.

Muchos son los testimonios, sin embargo, de la consideración del esclavo como objeto, hasta la abolición de la institución. En un controvertido juicio de fines del siglo XVIII celebrado en la Real Audiencia de Buenos Aires contra un notable vecino por asuntos de impuestos de alojamientos de esclavos, dentro del marco jurídico, se les aplica a éstos el tratamiento de objeto. Además, en el transcurso de este juicio no se advierte en los participantes crítica alguna sobre las condiciones del alojamiento de los esclavos a los que se continúa denominando «almacenes». «Buenos Aires, 10 de Mayo de 1794, Juicio entablado con el depositario Ribadabia. Sobre el tanto por ciento sobre almacenes de depósitos de negros...

Es cierto que V.M. asigne el 2% en los depósitos de plata, alaxas y negros y el 4% en los demás...». [60]

Este litigio debió haber conmovido a los círculos de comerciantes destacados, por el problema fiscal, ya que después de la apelación al Virrey se trasladó el caso a la metrópoli, sin hacer alusión al tratamiento de objeto conferido a los esclavos. «Buenos Aires, 27 de Agosto de 1794, borrador de un Oficio de la Real Audiencia a S.M. dando cuenta de la providencia tomada contra don Benito González Ribadabia por expresiones desacatadas...». [61]

Enfermedades de los esclavos

El siglo XVIII se caracterizó por una gran difusión de epidemias que en las grandes concentraciones urbanas provocaron alto índice de mortalidad. Al carecer las ciudades industriales de instalaciones suficientes para atender a la numerosa inmigración proveniente de las zonas rurales, estos problemas se acentuaron. Los puertos de partida de los barcos negreros eran localidades, a menudo afectadas por las «pestes». Los esclavos fueron víctimas, durante la travesía, de enfermedades contagiosas y portadores de ellas mismas a los centros de ingreso en América. Esto motivó la gran insistencia sobre el aislamiento de los esclavos en los lugares de desembarco de parte de los vecinos de las ciudades. Los documentos de venta son lacónicos al referirse a la salud de la «mercancía». En ellos se utilizan frases estereotipadas tales como «se vende alma en boca costal de güesos», cuya intención comercial significó que el vendedor no respondería por el esclavo después de la transacción. Con el transcurso del tiempo los estereotipos del comercio fueran variando, y en la medianía del siglo esa expresión se reemplazó por «no se sanea por tachas, defectos, vicios ni enfermedades». La inclusión de tachas en

[59] Vila, op. cit., *pág. 154.*
[60] *Colección Mata Linares, T. LXXII, ff. 468-475.*
[61] Ibid. *ff. 630-633.*

la cláusula se refería a las huellas, efecto de castigos y marcas de enfermedades epidémicas, como la viruela que azotó a millares de individuos entre los esclavos.

Las afecciones bronquiales, pulmonares y artríticas incidieron directamente en el rendimiento físico de los esclavos, por lo que resulta coincidente que en esas transacciones los precios fueran bajos. Las enfermedades nerviosas fueron frecuentes, aunque en los documentos sólo se alude a ellas en forma indirecta, tanto por una intención de disimulo, como por la ignorancia que entonces existía de la patología mental.

En algunas escrituras de venta quedaron estampadas situaciones que pudieron provocar trastornos mentales, «...la propietaria lo vende por haberse querido casar y de no ser del gusto de la otorgante...» [62]

> ...no se venderá ni a Agustín del Castillo ni a Francisco Balmaceda porque allí habita su mujer... [63]

La separación del hijo de su madre fue un hecho corriente debido a una modalidad muy utilizada en el mercado de los esclavos, que fue la venta de niños de corta edad, los cuales agrupados en «lotes» gozaban de una gran demanda por su bajo precio.

No quedaron rastros en los documentos de los efectos que estas separaciones pudieron haber tenido.

El alcoholismo y la huida fueron recursos que esclavos de ambos sexos, desde temprana edad, utilizaron para evadirse de la realidad circundante. Estas características aparecen mencionadas en un número tan alto de documentos notariales que, dentro del período histórico examinado, debieron haberse considerado fenómenos normales en los esclavos, desde el punto de vista de las clases altas, ya que no existió ningún interés en disimularlo mientras se efectuaba la transacción.

Las enfermedades nerviosas de los esclavos fueron denunciadas en las escrituras de ventas, sólo cuando sus síntomas eran evidentes para todos aquellos que eran testigos de esas transacciones

> ...una mulata de 18 a 20 años... ha tiempo como dos años padeció esta esclava la enfermedad de unas llagas, curadas por una mujer en las Oficinas de la Generación sanó de ellas. Así mismo esta esclava declaró ser trémula de las manos... [64]
>
> La esclava padece de locura y el vendedor dice no ser culpable... [65]

Clasificación de los esclavos según el criterio de «mercancía» en el siglo XVIII

Durante el transcurso de la Colonia, en Chile se observaban nuevos grupos sociales generados en la mezcla del indígena con las migraciones provenientes de Europa y Africa. En líneas generales, en el siglo XVIII cada uno de estos grupos, por razones muy complejas, fue adquiriendo tareas específicas dentro de la sociedad.

[62] *Escribano 783, Septiembre 1774.*
[63] *Escribano 789, Noviembre 1789.*
[64] *Escribano 784, Septiembre 1775.*
[65] *Escribano 795, Diciembre 1785.*

Los oficios.— Chile, como país de economía primaria, ofrecía un mercado de esclavos de características poco variadas. En el siglo XVIII, la mayor parte de los esclavos tenían una escasa preparación laboral y sus experiencias se referían a tareas de labradores, pastores, mineros, sirvientes domésticos, barberos, postillones y —en número muy inferior— artesanos u otros trabajos de mayor información intelectual.

En un número superior y en forma permanente ingresaban al mercado de esclavos hombres y mujeres de todas las edades, que carecían de los conocimientos impuestos por la Conquista española. Estos provenían de Africa y de las costas del Brasil, donde se habían instalado verdaderos «criaderos de esclavos».

Los transeúntes y los residentes: En el territorio de Chile la mayoría de los esclavos ingresaban por los pasos cordilleranos, provenientes de la zona rioplatense y, en menor cantidad, por el Puerto de Valparaíso. El alto número de ellos estaba destinado a continuar viaje al Perú para ser distribuido en centros de trabajo de la zona tórrida. Estos esclavos fueron ocasionalmente llamados transeúntes.

Residentes fueron considerados los esclavos que permanecían dentro del territorio de Chile donde, en su mayoría, fueron destinados al servicio doméstico en casas de la clase alta, instituciones clericales y monasterios, y a tareas de labranza y pastoreo. Un escaso número de ellos se ocuparon en los yacimientos mineros del Norte Chico y la Zona Central.

Negros, mulatos, zambos y cuarterones: Con el correr del tiempo la esclavitud produjo en la América hispana variadas formaciones étnicas que originaron una terminología específica. Se llamó negros tanto a los que provenían del continente africano como a quienes conservaban los rasgos típicos africanos; se contaba con que entre sus antepasados no hubiera ni europeos ni indígenas.

Se denominó mulatos a aquéllos que descendían de la mezcla de negros y blancos; zambos, a los descendientes de negros e indios y, cuarterones, a los descendientes de blancos y mulatos.

Las relaciones filiales fomentaron acercamientos entre blancos, cuarterones y mulatos y, por otro lado, entre zambos, indios y negros. Estos agrupamientos se venían delineando desde los primeros tiempos de la colonización, dentro de las tareas que en el proceso productivo iba adquiriendo cada uno de los grupos que fueron tomando formas definidas, fomentadas por los rasgos culturales. Estos agrupamientos reforzarían las clases sociales existentes.

Bozales, ladinos y criollos: Una clasificación muy general de los esclavos —utilizada por las compañías comerciales de tráfico de esclavos— fue la de bozales y ladinos, y que se generalizaron en todos los lugares donde existió este comercio. Para estas denominaciones se tomaron en cuenta tanto el factor de nacimiento como los elementos culturales.

Los bozales.— Con este nombre se conoció tanto al esclavo extraído de su comarca africana como a aquéllos que por diversas razones desconocían la lengua de sus propietarios y las otras lenguas europeas. Dentro del grupo de los bozales existió una subclasificación referente a regiones africanas, como Congo, Angola, Minas y otras.

Con fines comerciales que probablemente estaban encaminados a dar prestigio a la mercancía, los comerciantes la calificaron con estos términos y, así, en varias transferen-

cias se lee «bozal, casta Angola», «bozales, casta Congo», etc. calificaciones que obedecían más a rasgos físicos que a proveniencias de regiones geográficas precisas.

La demanda de los esclavos bozales fue alta, los empresarios los prefirieron por su resistencia en los trabajos duros y por su sumisión, actitud que los ladinos iban perdiendo con el transcurso del tiempo. Estos esclavos bozales fueron especialmente requeridos en los minerales de oro y plata del Altiplano y en los ingenios azucareros, centros de trabajo que habían exterminado a millares de indígenas, y donde también la vida del esclavo resultaba breve.

La exportación de «bozales» desde Chile al Altiplano significó complejos manejos comerciales, en los que participaron las grandes compañías de esclavos y una serie de entidades conformadas por medianos y pequeños comerciantes de distintos lugares. La obtención de altos beneficios por la venta de «bozales» fue a través de grupos, debido a las inversiones que este comercio significó,

> El Vendedor de nombre Juan Agustín Videla vende a don José Ramírez, con el poder de María Mercedes Ramos, vecina de Lima, para la chácara de Santa Theresa, cinco negros y dos negros bozales con el precio de 2.688 pesos a razón de 384 pesos cada uno.
>
> Manuel de 25 años, casta Minas, Joachín de 22 años, casta Angola, Manuel de 18 años, casta Banguela, Juan de 16 años, casta Banguela, Theresa de 18 años, casta Angola, María de 16 años, casta Congo.
>
> Se vende a manera de feria y mercado franco. No se sanea por tacha ni defecto alguno... [66]

Los «ladinos».— «Ladinos» se llamó a los esclavos que hablaban romance u otras lenguas europeas comprendidas por los traficantes. Dentro de un criterio cultural, «ladino» incluía ciertas condiciones de adaptación a las formas acostumbradas por los colonizadores. Por sus conocimientos, los ladinos fueron especialmente requeridos para labores que iban desde la labranza de la tierra hasta el asesoramiento al propietario en asuntos comerciales.

Por otro lado, los ladinos —en la segunda mitad del siglo XVIII— constituían una amenaza para el propietario y para el poder político, ya que por su experiencia eran conscientes de poder rebelarse ante la dominación de los españoles, por ser semejantes a ellos, como seres racionales.

Los criollos.— Dentro del grupo de los «ladinos» se distinguieron los «criollos», llamados así por haber nacido en el territorio hispanoamericano. Por ser conocedores de las costumbres de las clases altas fueron los preferidos de éstas, especialmente en el servicio doméstico. Por ejemplo, el Gobernador Ambrosio Benabides, en varias oportunidades aparece como comprador de esclavos criollos,

> El vendedor don José Casimiro García Ros, vecino de Santiago, vende al Capitán General de este Reino y Gobernador, don Ambrosio Benabides tres piezas de esclavos criollos de nombres Justo, Bartholomé y Pedro, de 12, 5 y 4 años respectivamente. Estos criollos provienen de la ciudad de San Juan, Provincia de Tucumán, provenientes de los bienes rematados a los Jesuítas.
>
> El precio de venta fue de trescientos pesos y el derecho de alcabala se pagó por ramo de cordillera... [67]

[66] *Escribano 793, 10 de Diciembre de 1784.*

[67] *Escribano 794, 22 de Julio de 1785.*

El precio de los esclavos

Dentro del mercado mundial, durante el siglo XVIII, el precio de los esclavos se mantuvo constante en sus líneas generales. En Chile, el precio medio osciló entre 250 y 300 pesos.

Los esclavos de precios altos: El promedio de los precios altos de los esclavos fue de 370 pesos. Dentro de esta categoría son varones entre los 16 y 19 años de edad y, un gran número, bozales.

Este dato es un índice que permite comprender que la fuerza física fue el factor más importante en el mercado de esclavos. Además, explica la brevedad de la vida de éstos; después de los 19 años sobrevenía la decadencia.

El precio alto de los esclavos «bozales» debía cubrir también gastos superiores a los que proporcionaban los «ladinos», como los largos desplazamientos desde los lugares de origen en Africa, hasta los mercados de Hispano América. Esto significaba gastos de transporte, alimentos, alojamientos, impuestos reales y de otros órdenes, servicios médicos, escrituras, salarios a los empleados.

No es de extrañar que empresarios y guardias trataran de aprovechar exhaustivamente la capacidad productora de esos esclavos. Este criterio mercantil aplicado a las posibilidades humanas, no surtió siempre los efectos esperados. Rebeliones existieron desde los primeros años de la conquista, «en el siglo XVI en Venezuela el esclavo Miguel proclamaba: y habiéndonos Dios criado libres como a las demás gentes del mundo...» [68]

La frustración en la vida de los esclavos los había convertido en seres que absurdamente hubieran podido ser considerados con los valores que se aplicarían a los hombres libres. Esto explica que numerosas transacciones en que los esclavos estaban calificados con conceptos como «borracho» o «ladrón» se hayan hecho por sobre el promedio normal,

> La vendedora doña María Sta. Cruz, vecina de Santiago, vende a don Juan Antonio de Fresno, el esclavo negro de nombre Miguel de edad de 19 a 20 años... Este esclavo es cimarrón y ladrón aunque enfermedades ocultas no se le han experimentado... Lo vende en 340 pesos... [69]

El precio máximo asignado a los esclavos, según las fuentes documentales revisadas, fue de 500 pesos. La parquedad del estilo impide apreciar qué elementos influyeron en un precio tan alto. La cláusula incluida, «sin tacha ni defecto alguno», no es reveladora del asunto que aquí preocupa, ya que esta frase aparece en muchas otras transferencias de precios bajos,

> ...Don Juan Rodríguez, comerciante de Santiago, vende a don Pedro Antonio del Billar una mulata de nombre Andrea, de edad de 20 años... sin tacha ni defecto alguno, en el precio de 500 pesos... [70]

[68] *H. Kamen,* op. cit., *pág. 132.*
[69] *Escribano 784, Agosto 1775.*
[70] *Escribano 797, Febrero 1789.*

Los precios bajos

Muchos propietarios condujeron sus esclavos al mercado por motivos diferentes que el afán de lucro; presionados por una aguda situación económica los vendían con la intención de recuperarlos posteriormente. Este deseo aparece manifiesto en varias escrituras, a través de cláusulas específicas relativas a la mantención del precio bajo del esclavo,

...Don Francisco Peraza vende a doña Rufina Villalón una negrita de nombre Isabel de edad de 12 años en el precio de 150 pesos. El vendedor pide que dicha esclava en el futuro no sea vendida en más de 150 pesos...

Si llegase a tener hijos éstos no sean vendidos en más de 100 pesos... [71]

Los precios bajos en los esclavos fueron asignados en algunos casos con fines favorables para ellos, ya que facilitaban la posibilidad de llegar a ser libre, método que consistió en que el esclavo se compraba la libertad a sí mismo,

...El vendedor pone por condición al comprador que se le otorgue la libertad al esclavo en una suma no superior a 300 pesos, por medio de la Carta de libertad... [73]

En otras circunstancias los esclavos recibieron la «carta de libertad» sin entregar ninguna cantidad de dinero a sus antiguos propietarios. Esta vinculación afectiva, que pudo originarse en el trato cotidiano, también pudo deberse a lazos de parentesco entre esclavos y propietarios,

Juan de Montenegro y su esposa le otorgan la libertad a María Eugenia de Montenegro y sus tres hijos por sus leales servicios...

Este documento podría también interpretarse en el sentido de que ese grupo de esclavos adquirió el apellido del propietario por voluntad de éste.

Los ancianos y los niños fueron en general cotizados a los precios más bajos, por su escasa o nula productividad.

...Esteban Terez, residente en Santiago vende a Manuel Cubillos el esclavo de nombre Carlos, de condiciones sanas, aunque de muy avanzada edad, por el precio de 50 pesos... [74]

...el mulatillo de nombre Simón de tres años de edad se vendió en 60 pesos... [75]

A fines del siglo XVIII la especialización del esclavo se tomó en cuenta, a la hora de tasarlos, aunque la vitalidad y fuerza física continuaron siendo el elemento principal, según lo revela el interesante documento relativo a un esclavo de cualidades excepcionales,

El Reverendo Padre Fray Sebastián Díaz, Prior del Convento de Nra. Sra. de Belén, Orden de los Predicadores y en nombre del Convento vende a Benito Paez un mulato de 22 años, que posee los conocimientos de arpa, clave y violín y ha sido organista de la Santa Cathedral, además de conocer el oficio de barbero. Este esclavo está enfermo del estómago. Se vendió en 400 pesos. El derecho de alcabala lo pagó el comprador... [76]

[71] *Escribano 783, Diciembre 1778.*
[72] *Escribano 794, Noviembre 1785.*
[73] *Escribano 786, Noviembre 1777.*
[74] *Escribano 784, Octubre 1775.*
[75] *Escribano 790, Diciembre 1781.*
[76] *Escribano 791, Enero 1982.*

La esclavitud y el trabajo asalariado

Con el transcurso del tiempo se producen cambios notables en las fuerzas de trabajo. Los empresarios aspiran a contratar jornaleros en vez de esclavos. La explicación de esta nueva actitud fue la baja productividad de los esclavos, «...en Puerto Rico un jornalero rendía el doble de trabajo que podía hacer un esclavo...» [77] El bajo rendimiento del esclavo se debió a variadas y aparentemente contradictorias razones. Por un lado, la degradación del esclavo como ser humano que a través de los siglos venía sufriendo y, por otro, el despertar de una conciencia que lo capacita para asumir una actitud de rebelión.

Numerosos testimonios de la época revelan la concepción que sobre el problema tuvieron las propias esferas gubernamentales. Una sublevación en el Perú evidencia la profunda preocupación de los medios oficiales por las dificultades para contar en los gobiernos coloniales con personas suficientemente preparadas, «la gente blanca se ve poco en el Reino... y no se encuentra el aumento correspondiente... que se atribuye a la poca fecundidad de las mujeres... y mucho no sin alguna razón a la falta de carrera secular en que se ocupen los hijos de vecinos honrados que obliga a sus padres en la mayor parte dedicarlo al estado eclesiástico y a dejar a sus hijas sin estado guardándolas recluidas en clausura». [78] Esta opinión que corresponde al Virrey Manso de Velasco en el año 1751, es en su conjunto, una valiosa protesta de la falta de profesionalización de quienes desempeñaban cargos gubernamentales y, por otro lado, las escasas perspectivas de la juventud de las clases altas.

Estas advertencias y otras similares que comunicaron los gobernantes coloniales a la metrópoli, fueron críticas a las mismas bases en que se sustentaba el Imperio y que se tradujeron algunas veces en importantes reformas. A este factor se sumó la influencia de fenómenos políticos producidos en el exterior. En este sentido, el movimiento independentista del Brasil de 1789, la represión que siguió a él y que provocó la huida de cientos de esclavos, acontecimiento ante el cual la Corona española adoptó la posición de considerar libres a esos fugitivos, medida aún cuando de carácter circunstancial, fue una forma de reconocer en el trabajo asalariado una modalidad más satisfactoria que la esclavista, y utilizó esta posibilidad para atraer al territorio del Imperio a esclavos fugitivos de otros lugares,

...Real Cédula del 14 de Abril de 1789

Real cédula disponiendo que no procede ante los reclamos de sus dueños restituir los negros que se refugian en territorio español, porque según el Derecho de Gentes, dejan de ser esclavos por esta circunstancia y advirtiendo que se haga entender a todos los negros fugitivos no sólo la libertad que gozan, sino también la suma clemencia con que se les admite bajo la Real Protección he resuelto no entreguéis los referidos negros a los que los reclaman como sus señores y dueños, pues no lo son, según el Derecho de Gentes, desde que llegaron a territorio mío y que hagáis entender a todos los negros fugitivos no sólo la libertad que gozan con el hecho de su llegada a mis dominios sino la suma clemencia con que digno admitirlos bajo mi real protección y amparo, exhortándoles a que en recompensa de tan inestimable beneficio y favor, probaran portarse como fieles y agradecidos vasallos y se ocupen como corresponde en los Obrajes y tierras

[77] *H. Kamen,* El negro en Hispano América, *pág. 125.*

[78] *Colección Mata Linares, T. XLVIII, f. 187.*

de la ciudad colocándoles vos a este fin separados y divididos para que puedan mantenerse en la casa de los Hazendados a quienes prevendréis cuiden de su buena educación, pues le han de servir como Mercenarios y no como esclavos y me daréis cuenta más testimonio de haberlo ejecutado [79]

Los problemas que pretende resolver esta Real Cédula son el Derecho internacional, en que el Estado español se desempeñaría como benefactor de los esclavos fugitivos del extranjero. El Rey de España, en estas condiciones, a los fugitivos a quienes brinda no sólo la libertad sino garantiza también su sustento a través de un trabajo asalariado. Si bien este instrumento legal se refiere a una situación excepcional de los esclavos, a través de él asoma una nueva actitud sobre la libertad y el trabajo asalariado en las esferas de Gobierno.

La extinción de la esclavitud.— La influencia que tuvo una minoría selecta de Europa y América en la abolición de la esclavitud, es innegable. Isidoro Antillón fue, entre los españoles ilustrados, uno de los ardientes defensores de la suerte de los esclavos, y afirmó que «con la desaparición de la esclavitud, la prosperidad de las colonias no se resentiría». [80] Pocos años más tarde, su influencia trascendía a las Cortes de Cádiz de 1811 y a las nacientes repúblicas de Hispano América, Chile entre ellas.

Es preciso resaltar, sin embargo, que el bajo rendimiento del trabajo del esclavo fue el principal motivo de la extinción de la esclavitud. Los Estados de economía avanzada, como fueron Inglaterra y Francia, conscientes de este problema, reemplazaron tempranamente al esclavo por el sistema de contratación libre de obreros, mano de obra que en India y China fue objeto de una explotación monstruosa, mientras que para los empresarios significaba el acrecentamiento de sus beneficios.

En un esquema de economía primaria y de bajo rendimiento, como fue el que caracterizó a las colonias de Hispano América, la integración de las poblaciones indígenas y negras fueron proporcionando a los empresarios una mano de obra barata. «En otras palabras, la esclavitud negra siguió siendo útil en aquellas regiones donde no se formó una clase social mestiza abundante, capaz de reemplazar al esclavo en calidad de fuerza de trabajo asalariada... resultando a los empresarios lo oneroso de la mano de obra de obra esclava en comparación con la mano de obra asalariada libre...». [81]

En Chile, los beneficios que aportó la esclavitud provinieron, principalmente, de las actividades comerciales y, en este sentido, se mantuvo en la periferia de la sociedad. La decadencia de la esclavitud en el ámbito mundial aceleró su extinción en Chile. Por ese entonces, los grandes traficantes de esclavos invirtieron en otros rubros comerciales sus capitales originados en este tráfico.

La abolición de la esclavitud en Inglaterra en el año 1807 repercute ostensiblemente en la decadencia del tráfico de esclavos en el ámbito mundial.

Autoridades coloniales

La dirección política del Imperio español en la segunda mitad del S. XVIII se modificó significativamente. En la vida colonial, las nuevas transformaciones se revelan a

79 *Colección Mata Linares, T. CXIV, ff. 282-283.*

80 *Sarrailh,* op. cit., *pág. 509.*

81 *Mellafe,* La esclavitud en Hispanoamérica.

través del estudio de la variada documentación testimonial de la época, cédulas reales, relaciones de Virreyes, informes y oficios de la Real Audiencia, documentos notariales. En su conjunto, se aprecia la dinamización de la actividad mercantil y el carácter dependiente de la economía de Chile de los centros poderosos del capitalismo, representados principalmente en la ciudad de Buenos Aires. Lima, centro hegemónico de los primeros siglos coloniales, experimentaba una visible decadencia.

En la política económica del S. XVIII confluyen distintas tendencias. La nobleza señorial pretende mantener las antiguas estructuras, condición a la que se suma el mercantilismo que en las colonias se caracterizó por la exportación de materias primas y el intento de retener los metales «preciosos», sujeto a reglamentos prohibitivos que se eludieron ostensiblemente en la práctica. Las últimas décadas de este siglo fueron ricas en una nutrida legislación en favor del «comercio libre», persiguiendo flexibilizar las relaciones de la metrópoli con las colonias y la desaparición del poderoso contrabando monopolizado por los ingleses durante gran parte del período colonial. La nueva reglamentación de 1778 en favor del comercio libre logró intensificar el intercambio previsto entre España y sus colonias, pero no alejó el tráfico ilegal que desde largas centurias mantenían contrabandistas y piratas en las costas de América. Los comerciantes ingleses contaban no sólo con el amparo de su gobierno, sino con la aceptación frecuente de las autoridades españolas en las colonias, «...los ingleses habían llegado a comprender que en la destrucción del Imperio español radicaba la única manera fácil de lograr participación en la riqueza que encerraba el continente americano». [82] Otra tendencia, aunque menos fuerte que las anteriores, que se sumó a las influencias que conformaron la política española, fue el desarrollo de la economía local en las colonias, fomentando tanto la continuidad de las artesanías autóctonas, como la instalación de industrias que aprovecharan las materias primas regionales. Estos principios eran sostenidos por intelectuales y políticos avanzados del pensamiento de la Ilustración, como fueron Campomanes, Floridablanca y el mismo Virrey del Perú Manso de Velasco.

El exceso de mercancías que se produjo en el mercado de Santiago de Chile a raíz de la política económica imperante, trajo repercusiones negativas a numerosos comerciantes, fenómeno del que ha quedado constancia en la gran cantidad de documentos impagos, como en testimonios escritos por algunos de los afectados, «...absolutamente en ésta (Santiago) no hay quien ofrezca precio a ningún género por la abundancia de ellos y la escasez de la plata, de manera que miro como imposible poder dar salida a los que tengo de su cuenta... me será preciso devolverle a V.M. sus géneros como a todos los demás». [83] La frase corresponde a un párrafo de una carta escrita en el año 1786. El reglamento de 1778 no trajo a la economía los frutos esperados, ya que debía haberse observado una regulación en la internación de las mercancías. En estas circunstancias, ciertas ramas del comercio continuaban siendo sólo provechosas para quienes las controlaban, como era el dinámico tráfico de esclavos, cuyo monopolio lo tenía Inglaterra desde el «Tratado del Asiento de Negros» del 26 de marzo de 1713, concesión que permitió extraer desde los puertos americanos importantes cantidades de materias

[82] Ramírez Necochea, op. cit., *pág. 22.*
[83] *Villalobos,* op. cit., *pág. 59.*



«Los amos». Grabado de Raúl Vizcarra

primas, tales fueron los cueros y metales desde Montevideo y Buenos Aires y que vinieron a beneficiar su desarrollo industrial.

La mano de obra esclava que residió en el cono sur de Hispano América se asimiló a la población indígena en tales condiciones que adquirió algunas características señoriales, a través de la estrecha vinculación entre los propietarios de los predios y sus trabajadores. Dicho modo de producción además de ser una proyección de formas tradicionales hispánicas, estaba reconocido por la legislación vigente, «Al Virrey participándole lo resuelto por V.M. sobre que no se provean encomiendas de indios en vasallos que no hubieran de residir en aquellos reinos con las demás circunstancias...» (Cédula del 28 de abril de 1701). Por consiguiente, se produce la coexistencia del modo de producción feudal con el esclavista, forma que favoreció principalmente a los centros industrializados de Europa, ya que la mayor parte de los productos obtenidos fueron transportados a esos lugares.

El dinamismo que caracterizó al mercado de Chile durante este período no se tradujo en un mejoramiento para la población. La economía agraria continuaba sujeta al monopolio comercial de los primeros tiempos coloniales, caracterizada por el monocultivo, la combinación del trabajo servil y esclavista y la utilización de una tecnología rudimentaria que dieron por resultado una economía de subsistencia.

La capa social que había logrado enriquecerse estuvo conformada por sectores vinculados al comercio exterior y a funcionarios que, aprovechándose de sus cargos, realizaban negocios especulativos. Entre éstos se destacan algunos corregidores cuya actitud fue duramente criticada; el Virrey Amat destaca en su memoria de gobierno «la codicia de los corregidores». [84] La dinastía borbónica creyó poder resolver este problema dentro de una proceso de modernización que gravitó en el impulso industrial de la metrópoli acompañado de una disminución impositiva, medidas que alejarían a los traficantes extranjeros y el comercio clandestino. En el estudio de los documentos relativos a la política del comercio de ultramar pueden advertirse tres períodos. El primero, aunque se regulariza con el advenimiento de los Borbones al trono español, tiene sus antecedentes en el siglo XVII, cuando España, durante las guerras de religión y, en virtud de alianzas que se interrumpieron temporalmente, entregó amplias franquicias a los comerciantes franceses para operar en su territorio, la más importante fue el monopolio de esclavos a través de la Compañía de Guinea en 1604. [85] De esta situación preferencial los franceses derivaron operaciones de contrabando por cuantiosas sumas, como fueron las de manufacturas chinas, «Al Arzobispo de México lo que se ordena al Virrey de Nueva España para evitar las ocultaciones que se hacen en los conventos de mercancías de China y que por su parte concurra a ello. Madrid, 18 de Julio de 1702». [86]

El segundo período reviste caracteres definidos ya que a través de las guerras de Sucesión (1701-1714) Inglaterra legitima su posición hegemónica en el mercado mundial, es la gran oportunidad de la burguesía inglesa para desplazar con sus manufacturas a los competidores y controlar el comercio de esclavos, circunstancias que le permiten apro-

[84] *Colección Mata Linares, T. XLIX.*
[85] Ibid. *T. XCVIII, ff. 57-58.*
[86] *M. Orejón, T. II, pág. 63.*

piarse de las materias primas para su economía. Durante esos años, no sólo la piratería asedia las costas del Imperio español, la armada inglesa se hace presente en los confines más lejanos creando en la Corona una profunda preocupación, «Al Gobernador y Capitán General de Chile participándole las noticias que se han tenido del armamento que los ingleses estaban ejecutando con ánimo de infestar aquel reino y puertos del Perú, promovido por el Marqués de Corpa, 20 de Julio de 1711». [87]

En la década posterior se deja sentir en las colonias el esfuerzo del proceso industrial operado en la metrópoli con lo que se restablecería el control económico. Por entonces tienen origen numerosas iniciativas, como el proyecto para galeones en 1720, a fin de que las flotas mercantes españolas fueran resguardadas por barcos militares. Más aún, para desalojar definitivamente a piratas y contrabandistas se establecieron los navíos de registros, que deberían surtir a regiones insuficientemente abastecidas por las flotas. Desde entonces aumentan las presiones para agilizar el intercambio entre la España peninsular y sus colonias. Finalmente estas intenciones se traducen en «El Reglamento y aranceles reales para el comercio libre de España e Indias» del 12 de Octubre de 1778. Entre sus inspiradores se contaban tanto a representantes de la nueva burguesía industrial como a pensadores y políticos de pensamiento ilustrado. El fuerte enraizamiento del comercio extranjero aminoró las espectativas. El bienestar que se experimentaba en un pequeño círculo de personas en Chile se debía al comercio con el virreinato de La Plata y que continuaba siendo mayoritariamente ilegal.

Podría considerarse una tercera etapa, la que se extiende desde la última década del siglo XVIII hasta el advenimiento de la República. La Corona reconoce institucionalmente la desaparición del monopolio comercial con el cierre de la Casa de Contratación en 1791. Desde entonces aumentaron considerablemente las facilidades a los representantes de «las naciones neutrales», aludiendo a las no alineadas con Inglaterra. En Chile, la burguesía mercantil había adquirido los caracteres peculiares de una clase social pese a su estrecha vinculación con la aristocracia terrateniente. A través de la creación del Tribunal del Consulado en 1795 asume un papel histórico, su origen democrático se manifiesta por el sistema electivo con que son designados sus miembros en asambleas de comerciantes. La más importante de sus atribuciones fue la de dictar fallos judiciales del comercio; a partir de entonces Chile adquiere cierta independencia de las autoridades limeñas.

El Virrey del Perú, Manso de Velasco, es uno de los mejores exponentes de las nuevas tendencias en las colonias. A través de sus escritos revela la maduración que la burguesía colonial había adquirido. En su Relación de Gobierno (1745-1756) señala los daños que acarreaban las prohibiciones del comercio entre las colonias, como era la exportación de vino y aceite hacia México, «...La aflicción y como un lamento de los naturales de aquélla provincia (Perú) y así como la falta de vino y aceite de ese Reino (México)... y consideré que el Rey perdía los reales derechos, procuré fomentarlos...». [88] Años más tarde, el 20 de enero de 1774, se dictó una Real Orden para hacer desaparecer esta pro-

[87] Ibid. *T. II, pág. 130.*
[88] *Colección Mata Linares, T. XLVIII, f. 187.*

hibición, aunque tuvo carácter parcial, ya que se continuó con la restricción de la venta del vino y el aceite en determinadas zonas para favorecer a los productores de la metrópoli.

En su conjunto, el mercado de las colonias, se caracterizó por su fragilidad; sólo el comercio de esclavos contó con el estímulo permanente de la Corona debido a la persistente demanda de fuerzas de trabajo, lo que repercutió favorablemente en las organizaciones que controlaban la «trata de negros». Si la introducción de esclavos se había realizado en un número apreciable a través de medios ilegales, en las postrimerías del S. XVIII, las autoridades otorgaron las mayores franquicias para ese efecto. Desde la Real Orden de 1789 que otorgó el libre comercio de esclavos en la zona caribeña, el conjunto de las disposiciones reales al respecto tuvo como objetivo el incremento de la mano de obra y la salida de los productos americanos, «...Aranjuez 20 de marzo de 1797, Real Orden comunicando al Virrey de Buenos Aires que todos los buques destinados al tráfico de negros estén libres de derechos reales aunque sean extranjeros».[89] La amplitud de posibilidades que otorgaba la legislación de esos años explica el gran movimiento naviero en Buenos Aires y Montevideo. En los inicios del S. XIX estos puertos alcanzaban un activo tráfico comercial según se observa en un documento intitulado, «Extracto incompleto de expedientes acerca de embarcaciones extranjeras fletadas para Buenos Aires y Montevideo y relaciones con el Comercio de cueros, frutos y esclavos, año 1802».[90] Dicho documento de gran interés histórico, revela la importancia alcanzada por las excolonias inglesas de América del Norte, el mayor número de barcos aparece originario de ese país, Nueva York y Filadelfia se destacan como puntos de partida. Otros puertos que desempeñaron un papel similar fueron Burdeos, «Janeiro» y Belén de Portugal, lugares por lo demás destacados entonces por el comercio negrero. La nacionalidad «dinamarquesa» aparece repetidamente mencionada, en su totalidad, el expediente referido, vendría a explicar la importancia comercial que en esos años alcanzaba el Sur del Atlántico. Llama la atención que Inglaterra no aparezca aludida en ese documento, ya que durante las guerras napoleónicas, el entendimiento entre las casas comerciales con sede en dicho país con los súbditos del Imperio español no cesaron, por el especial interés que para esas casas significaban los metales con que los colonos españoles solían efectuar sus pagos, como era el caso del comerciante de Chile, Manuel Riesco que saldaba sus obligaciones con cobre.[91] De todos modos es probable que algunas embarcaciones que figuran en la nómina del Expediente representaran intereses del comercio inglés.

Las especificaciones sobre rutas y mercancías de las embarcaciones citadas permiten afirmar que el lineamiento básico del comercio de ultramar en Hispano América fue la introducción de esclavos. «...El Expediente de la corbeta El Valiente de nacionalidad francesa con 8 mil cueros y 800 marquetas de sebo en retorno de negros, empezó en 1801...». «...De la patata americana fletada en Filadelfia por el Conde de Liniers a cargar frutas, empezó el 22 de diciembre de 1801...». Aunque la última referencia no hace mención a los esclavos, el Conde de Liniers, destacado vecino de Buenos Aires, fue un activo partícipe en ese comercio, según consta en variados documentos de la época.

89 *Colección Mata Linares, T. CXIC, f. 42.*

90 *Colección Mata Linares, T. LXVIII, ff. 994-995.*

91 *Villalobos,* op. cit., *Pág. 20.*

Durante este período en que se desarrollaron las guerras napoleónicas, la activación del comercio en las colonias de España creció ostensiblemente, debido, entre otros motivos, al esfuerzo realizado por aislar a Inglaterra, a través de la política impuesta por Napoleón, «...en 1804 entraron en el Río de la Plata por lo menos 16 embarcaciones provenientes de Africa y 19 del Brasil; en 1805 entraron 20 del Africa y 39 del Brasil, estimulando así a los ganaderos». [92]

Entretanto, las costas del Pacífico, también eran escenario de la activación mercantil. A los puertos de Chile arribaban barcos provenientes de numerosas naciones.

La actitud beligerante mantenida por el imperio español a lo largo de las dos últimas décadas se debió al indisimulado asedio del comercio inglés con sus colonias, problema que se agravó en el lapso de 1792 a 1795, después de la alianza suscrita por ambos estados contra la Francia revolucionaria. Estas circunstancias fueron aprovechadas por Inglaterra para inundar con sus mercancías los ya saturados mercados y utilizando la legislación vigente apropiarse de los «productos de la tierra», a cambio de la introducción de esclavos. La presencia del poderío inglés fue de tal magnitud que pese a las medidas tomadas por la Corona española, tales como la dinamización de la Compañía de Filipinas, la utilización de la ruta del Cabo de Hornos hacia Europa, la tensión entre las dos potencias desembocó en una guerra que se prolongó entre 1796 y 1802. Sin embargo, el trato entre las empresas inglesas y los comerciantes de Hispano América no cesó, barcos de numerosas naciones europeas y norteamericanas arribaron durante esos años a Buenos Aires, Montevideo y Valparaíso, transportando sus mercancías. El puerto de Hamburgo fue uno de los centros más activos del comercio inglés, su condición de neutral le permitía operar libremente, «Aranjuez 6 de Abril de 1798, Real Orden comunicada por don Francisco Saavedra al Virrey de Buenos Aires sobre el comercio negrero para extraer cueros con destino a Hamburgo libres de derechos reales». [93] La nueva modalidad impuesta no suspendió sin embargo el sistema del Monopolio comercial, ya que el flete estuvo controlado por súbditos españoles. Por otro lado, continuaba siendo superior el comercio ilegal a las operaciones efectuadas legalmente, pese a las facilidades que se otorgaron en esos años. En el período que antecede al movimiento de la independencia de Hispano América se destaca la participación de los norteamericanos en el tráfico negrero en calidad de nación neutral. Estos comerciantes realizaron ventajosos negocios valiéndose de experimentados mediadores como fue Antonio Romero a quien se le otorgó, entre otras facultades «licencia para extraer cueros y otros frutos del producto de negros en la fragata angloamericana Sphi anclada en Montevideo, Buenos Aires, 18 de Febrero de 1801». [94] No conformándose con utilizar las tradicionales rutas del Atlántico, los norteamericanos desarrollaron un activo comercio en el Pacífico y en el mayor número de los casos en embarcaciones pesqueras. Una región muy frecuentada fue el litoral de Chile y Perú, por su riqueza ballenera, por el buen resultado del ingreso de esclavos y manufacturas, pero sobre todo por el aprovechamiento de los minerales y productos agrícolas de ese territorio.

[92] *Villalobos*, op. cit., *pág. 67 y 68.*
[93] *Colección Mata Linares, T. CXIX, f. 21.*
[94] *Colección Mata Linares, T. LXVIII, ff. 990-993.*

Pese al creciente poderío del comercio internacional, Inglaterra se fortaleció en el escenario mundial sorteando las dificultades derivadas de su condición de beligerancia con España. Así, la presencia de barcos ingleses en las costas occidentales de América se justificaba satisfactoriamente en virtud del tratado de 1790, según el cual, el Rey de España renunciaba a la hegemonía en el océano Pacífico. La creciente afluencia de comerciantes agudizó una situación conflictiva, precisamente en los momentos en que empresarios peninsulares reclamaban por ingresar sus productos en los mercados coloniales, «21 de Agosto de 1796, Real Orden al Virrey de Buenos Aires para que mande apresar navíos ingleses y proteger a los barcos mercantes españoles». [95] El caso de la fragata *La Scorpion* en Chile en 1808, es un hecho sintomático de la aceptación que tenía el contrabando inglés entre personas influyentes; su apresamiento por el gobernador y su secretario contó con el repudio del Cabildo y la Real Audiencia; así quedaban manifiestas las contradicciones de la época, en que dos poderosas instituciones se oponían a la puesta en práctica de la legislación vigente, haciendo caso omiso de las recientes invasiones inglesas en Montevideo y Buenos Aires.

Intentos libertarios

Durante la segunda mitad del XVIII en Europa se experimenta un movimiento renovador, cuyo centro geográfico es Francia. El poder político en España se proyectaba entonces, fundamentalmente, desde los mandos militares y del poderoso clero, lo que repercutió en un retraso general en relación a las transformaciones que se llevaban en gran parte del continente. Cualquier intento de cambio proveniente de círculos políticos o filosóficos era considerado como conspiración por las castas gobernantes. Pese a esto, la Corona de España recibió la influencia de las ideas liberales que se encauzó en corrientes de distintos significados. Aquellas que tenían adeptos más poderosos, eran las que consideraban al Estado al servicio del gran capital, otras, que tuvieron escasa ingerencia en las decisiones gubernamentales, sostenían que el avance material debía alcanzar hasta el trabajador manual y el campesino, quienes debían adquirir a su vez conciencia de su dignidad en la sociedad. Por este motivo, en su conjunto, la política colonial adquiere en ciertas circunstancias formas contradictorias, especialmente en aquellos lugares en que se producen fuerte tensiones sociales, como fue en el virreinato del Perú, las grandes concentraciones de fuerzas de trabajo, como fueron los yacimientos mineros, ingenios azucareros y determinados núcleos urbanos. Motivados por las mismas condiciones de vida, estos movimientos, con el transcurrir del tiempo adquirieron caracteres libertarios, la población esclava se sumó como mano de obra a la indígena, aunque conservó su identidad, motivo por el cual tanto políticos como cronistas los denominaron «Conspiración de indios y negros».

Pese a las diferencias económicas existentes, entre la rica aristocracia limeña y los criollos de Santiago de Chile, ambos grupos estaban estrechamente vinculados, a través de las operaciones comerciales, especialmente. Los comerciantes de Santiago desempeñaron un importante papel como mediadores entre los de Lima y Buenos Aires.

Mientras se producían en el Perú las convulsiones sociales protagonizadas por indios

[95] Ibid. *T. CXVIII, f. 130.*

y esclavos, en Chile el proceso libertario adquiría también un ritmo creciente, aunque con distinta fisionomía. La escasa población esclava que se radicó en Chile y las tareas a que se le destinó, que en la mayoría de los casos los esclavos se desempeñaron en condiciones solitarias o en pequeños grupos de trabajadores, impidieron el desarrollo de una conciencia colectiva frente a la situación adversa. Por este motivo, el proceso libertario en Chile, aunque incluye un considerable número de casos, adquiere carácter individualista, según consta a través de variados testimonios, como la aplicación de «fuído» y «fugitivo», en gran cantidad de documentos, aplicados a esclavos que intentaron escapar, disimulando en ocasiones su identidad.

Por otro lado, la escasa o nula productividad de las tareas que, en muchos casos desempeñaron los esclavos en Chile, como el servicio doméstico y el laboreo en campos y minas de bajo rendimiento, dio lugar a que numerosos patronos prefirieran conceder la libertad a sus esclavos mediante una especie de contrato de compra/venta, por la cual, el esclavo se comprometía a pagar en dinero, una suma equivalente a la que había sido adquirido, o según la tasación del mercado «...Carta de libertad, 4 de marzo de 1784».

«José Marqués de la Plata del Consejo de su Majestad y Fiscal de la Real Audiencia, concede la libertad a José María de 31 años de edad, después que éste le entregó 400 pesos...» [96]

El medio por el cual el esclavo conseguía el dinero, era un mayor trabajo que el habitual, sistema por el cual el patrón resultaba doblemente beneficiado. Para los esclavos, en cambio, fue extremadamente difícil y fueron muchos los que intentándolo, debieron renunciar a ello.

Existían numerosas disposiciones legales, además de la citada, mediante las cuales los esclavos podían adquirir la libertad, como era la intercesión de terceras personas que pagaban al propietario en dinero el valor del esclavo. Existe sin embargo una transacción de estas características, en que la forma de pago no se realiza en dinero sino en trabajo. «...Carta de libertad, 16 de febrero de 1788».

«María Josefa de los Ríos concede la libertad a Francisca y a su hijo Diego de 12 años de edad. Dicha libertad será pagada con el trabajo de Balthasar, hijo mayor de la esclava, quien se aplica al oficio de sastrería....»

(Nota marginal: Balthasar firmó de su puño y letra) [97]

El laconismo, característico de los documentos notariales de la época, ha impedido conocer mayores detalles, tales como si se estableció una limitación temporal del trabajo realizado por el pagador de la libertad, o estaría fijado de acuerdo a un monto de la labor terminada, o no habría límite de ningún tipo. Si el contrato se realizó de acuerdo a esta última característica, habría que entenderlo como una esclavitud voluntaria del que paga con su trabajo la libertad de los otros dos esclavos. Por consiguiente, la «otorgante» de la libertad resultaría beneficiada sobradamente, ya que el oficio de sastrería era escaso en el ámbito artesanal durante esa época en Chile.

[96] *Escribano* 793.
[97] *Escribano* 797.

Durante la segunda mitad del S. XVIII, sin embargo, el mayor número de concesiones de libertad se produce a raíz del fallecimiento del propietario. Este fenómeno se explica por el alto valor de los esclavos como bienes y el sentido aristocratizante que significaba la posesión de sirvientes negros. «Testamento de Ignacia Arias, 9 de octubre de 1782» «Declaro y es mi voluntad que después de mis días, quede libre de toda esclavitud, sucesión y servidumbre, la mulata María, mi esclava, madre y abuela de muchos esclavos, con respecto a lo mucho que me ha servido...» [98]

A través del párrafo citado se advierte que «la mulata María», además de los servicios prestados, como reproductora de esclavos, fue muy beneficiosa para la propietaria.

Un testigo de la época, el administrador de Aduanas, José Proyet, critica a las familias aristócratas, por su hábito de poseer esclavos para el servicio doméstico, lujo de resultados antieconómicos «...sólo los compran por lo común los acaudalados y existen en las ciudades que están inundadas de estos infelices, ya para el servicio doméstico, en que insensiblemente se han introducido el lujo muy perjudicial...» [99]

En una sociedad que se caracterizó por una profunda religiosidad, es explicable que una gran mayoría viviese pendiente de la salvación del alma. Para este fin, los esclavos debían cooperar. Después de la muerte del propietario ellos cumplirían determinadas obligaciones con la Iglesia, mediante las cuales saldaban a la vez su propia libertad, «...Testamento de María Nicolasa de Arteaga, 15 de octubre de 1776».

«...quien otorga la libertad a María Simona, su esclava, desde el momento de su muerte, pero dicha esclava ha de cancelar 225 misas por la salvación de su alma...» [100]

La suerte de los esclavos continuaba siendo difícil una vez concedida la libertad, pues, a muchos de ellos no se les respetó su nueva condición y en su pugna por defenderla iban a parar a la cárcel, desde donde debieron prolongar su lucha. «...Fianza carcelaria, 27 de enero de 1776».

«...Pascual Basques paga la fianza carcelaria de María Antonia de Jesús, quien se encuentra presa por haber pretendido su esclavitud el doctor Juan Bainer, Presbítero». [101]

Desde los primeros siglos coloniales, la corona tuvo una constante preocupación por mantener aislados a los esclavos del resto de la población, lo que se traducía desde la apariencia exterior hasta los menores detalles en su modo de vida. «Lima, 21 de enero de 1572 Prohibición real para que los mulatos y mulatas, negros y negras, zambaigos, horros ni cautivos no vivan en casa aparte de por si». [102]

La diferenciación del esclavo como ser que no estaba integrado en la comunidad humana alcanzó hasta el momento de la muerte, «Lima 26 de febrero de 1614, Prohibición del Virrey Marqués de Montesclaros, para que [103] ningún negro ni mulato en su entierro vaya en ataúd». El cuestionamiento sobre la condición humana de los esclavos

[98] *Escribano 791.*
[99] *Villalobos,* op. cit., *pág. 69.*
[100] *Escribano 785.*
[101] *Escribano 784.*
[102] *Colección Mata Linares, T. XXI, ff. 236, 237.*
[103] Ibid. *T. XXI, ff. 246-248.*

se prolongó hasta el S. XVIII, y el propio Ministro Floridablanca «segrega a los negros de la comunidad humana». [104]

La Corte de Carlos V en el S. XVI, influida por el pensamiento de Bartholomé de las Casas, dictó una legislación tendiente a salvaguardar a los indígenas de la esclavitud, medida que contó en muchas ocasiones con la oposición de encomenderos, traficantes de esclavos y círculos gubernamentales, «cédula real del año 1541».

«...que se ponga en libertad a los indios que se hubiesen hecho esclavos», «cédula real octubre de 1541».

«...los negros esclavos se casen con negra, no con indias, sin que por esto adquieran la libertad». Es comprensible que los gobernantes de las colonias estuvieran alertas a una actitud insurrecta de la población esclava motivada por las angustiosas condiciones de vida. «Lima 6 de junio de 1616, Auto del Virrey, Príncipe de Esquilache, para que los negros, mulatos y zambaigos no traigan armas».

Sólo ocasionalmente se originaron rebeliones de esclavos destinados al servicio doméstico, ya sea que en el siglo XVIII el vínculo familiar fue frecuente entre éstos y sus propietarios o, por la estrecha convivencia en que transcurrieron la vida de los grupos antagónicos en los hogares. En cambio, en los centros productivos los empresarios continuaban aplicando la máxima dureza con el fin de obtener el mayor rendimiento, motivo de frecuentes rebeliones masivas.

Dentro de una concepción feudal y capitalista, los círculos de gobierno consideraron entre sus más importantes ingresos, el producto del trabajo de esclavos e indígenas, la política tributaria y los precios especulativos aplicados a mercancías destinadas al consumo de la mayoría de la población. El intento de obtener una producción creciente se advierte por el ingreso sostenido de mano de obra y por cifras de materias primas consignadas en lugares de exportación. Buenos Aires, punto de concentración del cono sur consigna cifras reveladoras, en 1778 se exportaron 150 mil cueros y en 1783, la cantidad alcanza 1 millón 400 mil. [105] Este fenómeno fue aparejado por el deterioro y la desertización del paisaje, además de la desaparición de centros manufactureros que abastecían a un sector apreciable de la población como fueron los talleres textiles de La Ligua y Chillán en Chile. Por otro lado la situación de mestizos e indígenas se agravaba por el ingreso de esclavos, al escasear las fuentes de trabajo, fenómeno que repercutió en la vagancia y en la delincuencia. Sin embargo, el ingreso de esclavos, gozó hasta el mismo momento de la Independencia de la protección gubernamental, «Real orden comunicada por don Francisco Saavedra al Virrey de Buenos Aires concediendo permiso para introducir en ese virreinato, Chile y Lima los negros que quisiere, 6 de Abril de 1798». [106]

La diferente reglamentación que se dictó sobre los metales no impidió que desde los lejanos tiempos de la conquista, el mayor volumen ingresara en Europa occidental. La promulgación del Reglamento del libre comercio agilizó las operaciones, pese a esto el comercio se continuó realizando en su gran parte bajo formas ilegales, o bien utili-

[104] *Sarrailh*, op. cit., *pág. 509.*
[105] *Villalobos*, op. cit., *pág. 97.*
[106] *Colección Mata Linares, T. CXIC, f. 44.*

zando subterfugios. Un ejemplo ilustrativo es el relativo al cobre, cuyas transacciones se llevaron a cabo bajo la apariencia de utensilios simples. Aquellas ventas efectuadas como documento notarial se caracterizaron por la carencia de datos «...Santiago, 22 de Julio de 1786, ...don Francisco Bezanilla vende a don Francisco Bilbao dos quintales de cobre de barra puesto en bodega en Valparaíso en el mes de Septiembre...

Nota marginal. Obligación cumplida el 16 de Octubre de 1786 en que se pagó 1575 pesos» [107]

En este compromiso comercial no hay especificación ni del valor de la mercancía ni del lugar de destino donde fue conducida. Por el hecho circunstancial de haberse celebrado con anterioridad a la entrega del producto pudo haberse pagado una parte del valor total, dato que no consta en este documento.

La política tributaria destinada a resolver los problemas fiscales estuvo basada fundamentalmente en el producto del trabajo de las minas y el agro del territorio colonial. Aún, en las postrimerías del siglo XVIII, sobre estos sectores las autoridades aplicaron una fuerte política tributaria que repercutió en la extrema pauperización de los trabajadores, los propietarios extraían de ellos los medios para cumplir sus compromisos. En Chile, las derramas o impuestos extraordinarios estaban destinados a mantener el ejército, causaron irritación en las clases altas por las dificultades en el cumplimiento. En el virreinato del Perú, el rico subsuelo pasó a ser la reserva más importante del cono sur para la Corona. Por ese motivo, la exigencia de la mita se impuso con extremo rigor, provocando pánico entre los trabajadores. El Virrey Manso de Velasco analiza con profundo realismo esta situación, «...los mestizos, mulatos, negros y demás castas son muchos, pero su número es inaveriguable y cuando se le ha prtendido contar se han llenado de aprenhensión creyendo que se les quiere imponer tributo y mita. Las ocultaciones serían infinitas... sin que pudieran venir en pleno conocimiento del vecindario que oculta tan dilatadas provincias». [108]

Podría afirmarse que fue la mita el motivo más importante de la casi permanente sublevación en que se mantuvieron los trabajadores de las minas del Perú, a lo largo del siglo XVIII. Sólo en las últimas décadas se producen algunas reformas tendientes a aminorar esos problemas, pero, hasta muy avanzado el siglo, las autoridades fueron insistentes en mantener las condiciones de los primeros tiempos coloniales, «13 de Septiembre de 1742, Auto acordado para que los Corregidores de las provincias afectas a la mita de Potosí cumplan con su obligación y no les admitan las cuentas de tributo sin que den del entero de mitas y se den amplias facilidades al Gobernador de Potosí, Los Reyes». [109]

En Chile, durante todo el período colonial, los indígenas de la zona central, especialmente los mapuches, se opusieron tenazmente a la servidumbre de las encomiendas, pese a aplicárseles diferentes formas de represión. Los gastos militares y de administración que debió costear la Corona en el mantenimiento del territorio chileno, en

[107] *Escribano 795.*

[108] *Colección Mata Linares, T. XLVIII, f. 56.*

[109] Ibid. *T. CIII, ff. 325-326.*

determinados períodos alcanzó tales niveles que algunos se han planteado la interrogante si le resultaba beneficioso el mantenimiento de esta Capitanía general.

Comerciantes y jefes comunales aplicaron altos precios a mercancías de mayor consumo, problema que agudizó el grado de pauperización de los sectores mayoritarios. El Visitador José Antonio de Areche, testigo de la rebelión de Tupac Amaru, denuncia la grave implicancia de la administración del Imperio en esa extrema pobreza de las colonias», ...(a pesar) de que los sueldos no dan sino escasamente para mantener la decencia correspondiente, es un hecho que en pocos años se forman crecidos caudales... que se han adquirido con la violencia, la extorsión, el dolo, el contrabando y otra infinidad de iniquidades». [110]

En la organización de la distribución de las mercancías existieron comerciantes y políticos que se beneficiaron a través de medios especulativos, según lo demuestra el sistema que se aplicó en Lima. Los comerciantes seleccionaban aquellas mercancías rechazadas en los centros urbanos y las consignaban a delegados asociados a cambio de un alto interés de cuyo cumplimiento se comprometían los Corregidores. Estos delegados asociados eran los distribuidores en los centros mineros, agrícolas y sectores pobres de las ciudades. Eran los «curacas» o jefes de las comunidades populares, los que se entendían con los delegados y a su vez vendían la mercancía. Esos mercados locales estuvieron caracterizados por los precios irritantes y por la ausencia de alimentos, vestuarios y otros artículos de uso indispensable. Con el transcurso del tiempo, los Corregidores fueron señalados como personas de mayor responsabilidad de los males que aquejaban a la población. Un relato del Virrey Manso de Velasco, sirve de valioso testimonio relativo a la odiosidad que despertó un Corregidor en el pueblo. «...La arrogancia de los indios llegó al extremo de perseguir y despeñar de una eminencia al Corregidor del Quinquenio antecedente». [111]

Esa modalidad del comercio, aplicable en las comunidades más pobres, estuvo dentro de las formas que regían el esquema social del Imperio español del S. XVIII. «La opresión de los débiles por unos cuantos poderosos parece ser la regla constitutiva de la sociedad. Privilegios mal fundados en el derecho, y peor aún en la razón, fortunas excesivas en manos de una pequeña minoría, contrastan cruelmente con la esclavitud y miseria de la masa. ¿Cómo admitir la existencia de razas malditas, sacrificadas a la arbitrariedad de los españoles?... ¿Cómo soportar tan increíble desconocimiento de toda dignidad humana?». [112]

Ya en el S. XVIII, las fuerzas del trabajo del cono sur de América, estuvieron constituidas por la fusión de diferentes grupos étnicos. De estas fuerzas, surgieron en el Virreinato del Perú los focos de protestas que se mantuvieron latentes durante gran parte del siglo hasta ser fuertemente reprimidas en los últimos años. Por otro lado, esos movimientos influyeron en la regulación de las modificaciones de vida de parte de los gobernantes, como fue la abolición de la mita, en el año 1786 y, en general, en la aplicación de una política encaminada a resolver determiandos problemas de la vida colonial.

[110] *Sarrailh*, op. cit., *pág. 513.*

[111] *Colección Mata Linares, T. XLVIII, f. 235.*

[112] *Sarrailh*, op. cit., *pág. 508.*

Sin embargo, el control del comercio negrero por las grandes compañías, la vinculación que éste tenía con la comercialización de otras mercancías y la intención de mantener las fuerzas de trabajo necesarias en las colonias, dio lugar a que la Corona otorgara cada vez mayores facilidades a ese comercio. Quienes abogaron por la abolición de la esclavitud en las postrimerías del S. XVIII, vieron sus esfuerzos limitados por esos poderosos intereses. Entre los mismos «ilustrados» hubo quienes se resistieron a conceder a los esclavos la condición humana, como fue el ministro de Chile en 1823 M. Egaña alegando por la prolongación de la esclavitud expresó, «los esclavos pertenecen exclusivamente a los ciudadanos y de cuya propiedad no pueden ser despojados sin la correspondiente indemnización». [113]

El movimiento del humanismo más avanzado de la política española tuvo una verdadera repercusión en las Cortes de Cádiz, durante una sesión solemne del 2 de abril de 1811 se pone fin a la esclavitud.

En Chile, durante la Patria Vieja (1810-1814), también se produjo en los círculos gobernantes una fuerte lucha en torno a la abolición de la esclavitud. Esta institución, menos fuerte que en otros lugares, fue defendida, sin embargo, por algunos en forma apasionada, tanto por aquellos que tenían intereses en el tráfico, como por los propietarios que consideraban legítima la inversión que, como valor habían realizado en la adquisición del esclavo. Quienes consideraban entonces fenómenos abominables la apropiación y el tráfico de seres humanos, lograron el 11 de octubre de 1811 un resonante triunfo con la sanción de la «Ley de libertad de vientres» que limitaba la proliferación de esclavos en Chile. Los argumentos esgrimidos por los impugnadores de la esclavitud fueron de valor trascendental, según se manifiesta en el acuerdo presentado por Manuel de Salas a la consideración del Congreso:

> Aunque la esclavitud por opuesta al espíritu cristiano, a la humanidad y a las buenas costumbres, por inútil y aún contraria al servicio doméstico, que ha sido aparente motivo de su conservación debería desaparecer de un suelo en que sus magistrados sólo tratan de extinguir la infelicidad en cuanto alcancen sus últimos esfuerzos, con todo conciliando estos sentimientos con las preocupaciones y el interés de los actuales dueños de esta clase de miserable propiedad, acordó el Congreso que, desde hoy en adelante, no venga a Chile ningún esclavo y que los que transiten para países donde subsista esta dura ley, si se demoran por cualquier causa y permanecen seis meses en este reino, quedan libres por este mismo hecho, que los que al presente se hallan, en servidumbre, permanezcan en una condición que se les hará tolerable la habitud, la idea de la dificultad de encontrar repentinamente recursos de qué subsistir sin gravamen de la sociedad, el buen trato que generalmente reciben de sus amos, y sobre todo el consuelo de que sus hijos que nazcan desde hoy serán libres, como expresamente se establece por regla inalterable. Para evitar los fraudes de la codicia, que no se prive de este beneficio a las madres que sean vendidas para fuera del país, se declararon igualmente libres sus vientres, y que deban serlo, por consiguiente sus productos en cualquier parte, y que así se anote por cláusula forzosa en las escrituras que se otorguen y en los países de las aduanas a cuyo fin se hará entender a los escribanos y administradores.
>
> Firman este documento del Congreso:
>
> Joaquín Larrain, Presidente
> Manuel Antonio Recabarren, Vice Presidente
> Doctor Juan José Echeberría
> José Santos Mascayano

113 *R. Donoso.* Las ideas políticas en Chile, *pág. 46.*

Doctor Hipólito de Villegas
Fray Antonio Orihuela
Juan de Dios Vial del Río
Francisco Ramón de Vicuña
Juan Esteban Fernández de Manzano, y
Manuel de Salas, diputado secretario.

La búsqueda de la humanización de la sociedad es la principal finalidad del texto citado. Chile dejaría, a corto plazo, de ser el lugar de tránsito de esclavos hacia el Altiplano, ante las dificultades que la nueva legislación imponía a los traficantes. Además, a través de su contenido, se advierte que la permanencia de la institución de la esclavitud en el territorio es un fenómeno económico improductivo, ya que la casi totalidad de los esclavos se ocupan en el servicio doméstico.

En muchos ámbitos, los esclavos se estaban reemplazando por fuerzas de trabajo que estaban resultando más beneficiosas para los patronos, como fueron los mestizos en Chile. Pese a esto, el proyecto de la abolición total de la esclavitud debió vencer una fuerte resistencia, así lo revela un artículo de un periódico de la época. «El Senado ha sancionado la libertad (de los esclavos) deseamos saber las razones en que se funda para disponer de las propiedades particulares o el derecho que le han conferido los pueblos que han depositado en él su seguridad». «El tizón republicano», 23 de junio de 1823». [115]

Dentro del republicanismo en Chile, apoyado principalmente en la «Declaración de los derechos del hombre», se encontraban personalidades que consideraban a la esclavitud como un hecho social natural. Las objeciones que el eminente representante del conservadurismo, Mariano Egaña, presentó al proyecto de la abolición de la esclavitud son un evidente testimonio.

...vetar el acuerdo que declara libre a los esclavos... y para obtenerla (la abolición) sin violar la propiedad, se dedique una suma del tesoro público o se levanten suscripciones». [116] En este alegato, la principal argumentación está centrada en la condición del esclavo como propiedad privada y el atropello que significa la nueva ley sobre el derecho de los propietarios.

Consecuente con los principios que animaban a los legisladores abolicionistas, el Senado introdujo en la disposición legal una aclaración referente al planteamiento sostenido por el grupo cuyo indiscutible dirigente era Mariano Egaña.

El Erario Excelentísimo no puede reconocer sobre sí una deuda en orden a la servidumbre que tiene desaprobada, cuando por otra parte no es él el que le dio la ley de usurpación y tiranía ni puede hacerse depender de la contingencia de las suscripciones y la restitución de una libertad que demanda la humanidad, la justicia y la naturaleza. [117]

Agustín Eyzaguirre — Presidente
Doctor Camilo Henríquez — Secretario

Camilo Henríquez, Manuel de Salas y otros defensores de la libertad de los esclavos en Chile, aparecen comprometidos en otras tareas vinculadas al humanismo. Para ellos,

[114] *G. Feliú Cruz,* op. cit., *pág. 51.*
[115] *G. Feliú Cruz,* op. cit., *pág. 101.*
[116] *G. Feliú Cruz,* op. cit., *pág. 115.*
[117] *G. Feliú Cruz,* op. cit., *pág. 119.*

las ciencias y la educación, serían medios eficaces para sacar al pueblo del atraso colonial. Conscientes de estar presenciando la inauguración de un nuevo período histórico, esos pensadores resolvieron que los logros en el campo intelectual se posibilitarían a través de las transformaciones de las relaciones económicas. El desarrollo de la agricultura, la minería, los oficios artesanales y la facilitación de un futuro desarrollo industrial reemplazarían al viejo mercantilismo.

Conclusiones

Ha parecido necesario presentar una posición ante el problema histórico de la esclavitud en Chile, en que una gran cantidad de historiadores vienen divulgando, desde el siglo XIX, algunos conceptos que a la luz de investigaciones hechas sobre documentos no suficientemente explorados entonces, aparecen dignos de reestudiarse, como por ejemplo: «negros puros apenas sobrevivían en manifiesto proceso de eliminación *por el medio y el clima*». [118] En la segunda mitad del siglo XVIII, período al que se refiere esta afirmación, la población esclava *residente* en Chile estaba compuesta por zambos y mulatos en su mayoría, y los negros provenientes de Africa y de las Costas del Brasil existían en gran número en Chile, pero con carácter de transeúntes, en calidad de mercancía destinada a la zona tórrida.

A los africanos les afectaron seriamente el *«medio y el clima»* tanto como pudieron afectar a grupos étnicos de otros colores, en las condiciones materiales y emocionales dentro de las cuales se desarrollaron. Es importante agregar aquí, que la causa principal de la «importación» de africanos fue que, a raíz de la conquista, los indígenas de América murieron a millares, estando como estaban adaptados a las condiciones geográficas.

La utilización del esclavo en Chile fue relativamente escasa, desempeñó el papel de «bien de uso» en el mayor número de los casos, en tareas tales como servicio doméstico y mano de obra: agrícola en la zona central y minera en el Norte Chico.

En cambio, como mercancía el esclavo jugó un papel importante durante el siglo XVIII, por la sostenida demanda desde los minerales del Altiplano e ingenios azucareros de la zona tórrida.

Los comerciantes de Chile que se dedicaron a esta actividad contribuyeron al proceso de acumulación de capitales por los grandes beneficios que ella dejó. Junto con esta mercancía humana se produce una fuerte dinamización del comercio en todas sus ramificaciones, debido a la explosión demográfica en ciertas áreas del Virreinato del Perú.

La burguesía chilena adquiere entonces una clara definición vinculada exitosamente al comercio con Perú y Buenos Aires; con éste último acusa mayor volumen en sus transacciones comerciales, y, a través de ellas, se conecta con el de Europa Occidental, especialmente Inglaterra. La utilización en gran escala de los esclavos en América, como mano de obra, aceleró el proceso del capitalismo por la magnitud de plusvalía.

La mujer tuvo un papel más significativo durante el siglo XVIII en Chile que el concedido por muchos historiadores y, en el comercio de esclavos, aparece en forma destacada.

[118] *L. Castedo,* op. cit., *pág. 183. (El subrayado es de la autora).*

Según la ética de entonces, la tenencia y el tráfico de esclavos fueron actitudes dignas y de alta consideración social. Aunque algunas corrientes de la Ilustración en España combaten la esclavitud, influyen levemente. Sólo en los inicios del siglo XIX sus voces serán oídas.

En el mayor número de los casos la condición de «hombre libre» la adquieren los esclavos a través de sus esfuerzos personales. La esclavitud como institución desaparece cuando es reemplazada por fuerzas de trabajo consideradas de menor costo por los empresarios, aunque algunos de ellos se aferraron porfiadamente a la prolongación de su existencia.

La abolición de la esclavitud en Chile no perjudicó seriamente a quienes se dedicaban al tráfico de esclavos, ya que el capital originado en este comercio fue canalizado, con el devenir de los acontecimientos, hacia otro rubros comerciales.

Adela Dubinovsky

BIBLIOGRAFIA

Anuario de Estudios Americanos. Tomo XXVIII.

Barros Arana, Diego
Historia General de Chile. Tomos VI y VII.

Bernal, John
Historia Social de las Ciencias. Tomos I y II. Impresos en Romanya. Verdaguer, Barcelona 1968.

Berr, Henri
La Evolución de la Humanidad. Edit. Hispano Americana 1955.

Byaure, Maurice y Cohen Lea
La Evolución Política de la Inglaterra Moderna.

Castedo, Leopoldo
Historia de Chile. Tomos I y II. Edit. Zig Zag, 1954.
Cedulario de la Real Audiencia de Buenos Aires. comprendido en el período del 14 de Abril de 1785 a Diciembre de 1790.
Capitanía General, Chile. Volúmenes 728, 736, 739.

Céspedes del Castillo
Lima y Buenos Aires. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla. Tomo 34.

Contreras, Remedios
Catálogo de la Colección *Manuscritos sobre América* de la R. Academia de la Historia (Minerva Extremeña, 1978). Relación y documentos del gobierno del Perú, Agustín de Jáuregui y Aldecoa (1780-1784).

Cortés Alonso, Vicenta
Los Esclavos Domésticos en América Latina. Volumen XXIV, Sevilla. Anuario de Estudios Americanos, año 1967.
Documentos Notariales del Siglo XVIII en Chile, entre los años 1774 y 1789, Escribano Luque-Moreno. Números comprendidos entre 783 y 797.

Donoso, Ricardo
Las Ideas Políticas en Chile. Gráfica Panamericana 1946. Colección Tierra Firme.

Duché, Jean
Historia de la Humanidad. Tomos II, III y IV.

Elorza, Antonio
La ideología Liberal en la Ilustración Española. Edit. Tecnos, 1970.

Encina, Francisco Antonio
Historia de Chile. Tomo V. Santiago 1952.

Feliú Cruz, Guillermo. *La Abolición de la Esclavitud en Chile.* Edit. Universitaria, 1942.

Fischer, John
La Rebelión de Tupac Amaru y la Reforma de Carlos III. Tomo XXVIII. Anuario de Estudios Americanos de Sevilla, 1971.

García Baquero González, Antonio
Cádiz y el Atlántico. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1976.
Genovese, Eugenio
Esclavitud y Capitalismo. Traducción castellana de Angel Abad. Esplugles de Llobregat, Ariel, 1971.
Gil Munilla, Octavio
El Río de la Plata en la Política Internacional. Tomo 54, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1949.
Kamen, Henry
La Guerra de Sucesión en España. (1700-1715). Edit. Grijalbo, 1974.
Kamen, Henry
El Negro en Hispano América. Tomo XXVIII, Anuario de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1971.
Levene, Ricardo
Investigaciones de la Historia Económica del Virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires, 1952.
Locke, John
Ensayo sobre el Gobierno Civil. Edit. Aguilar, 1973.
Losada, Angel
Fray Bartolomé de las Casas a la Luz de la Moderna Crítica Histórica.
Mata Linares
Colección. Tomos: LXVII, LXX, XLIV, CIII, XLVIII y otros.
Medina, José Toribio
Las Monedas de Chile. Imprenta Universitaria, Santiago, 1904.
Mellafe, Rolando
La Esclavitud en Hispano América. EUDEBA, 1972.
Molina, Evaristo
La Hacienda Pública durante la Colonia. Revista de Historia y Geografía. Tomo II. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.
Muñoz Pérez, José
La Publicación del Reglamento del Comercio Libre a Indias de 1778. Anuario de Estudios americanos, Sevilla 1947.
Menéndez Pidal, Ramón
Historia de España. Tomos XVII, XVIII y XIX.
Montesquieu, Carlos
El Espíritu de las Leyes. Edit. Tecnos, Madrid 1972.
Muro Orejón, Antonio
Cedulario Americano del Siglo XVIII. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
Ots y Capdequí, José María
Historia del Derecho Español en las Indias. Edit. Minerva, Bogotá.
Pirenne, Jacques
Historia Universal. IV Volumen. Barcelona 1972.
Ramos, Arthur
Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo. F.C.E. México 1943.
Ramírez Necochea, Hernán
Historia del Imperialismo en Chile. La Habana, 1966.
Real Cédula Sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos. Madrid 1789. Imprenta de la Viuda. Madrid, 1789.
Recopilación de Leyes de Indias.
Sarmiento, Domingo Faustino
Chile. EUDEBA, 1961.
Sarrailh, Jean
La España Ilustrada en el Siglo XVIII. Edit. F.C.E. México, 1974.
Studer, Elena
La Trata de Negros en el Río de la Plata durante el Siglo XVIII. Buenos Aires, 1958.
Thayer Ojeda, Luis
Santiago en el Siglo XVIII. Biblioteca de Autores Chilenos.
Vila, Enriqueta
Hispano América y el Comercio de Esclavos. Escuela de Estudios Hispano Americanos. Sevilla, 1977.
Villalobos, Sergio
Comercio y Contrabando en el Río de la Plata. EUDEBA, 1977.



Negros bailando Zamacueca

Música y comportamiento festivo de la población negra en Lima colonial[1]

La vida colonial generó en el caso de las ciudades fenómenos culturales particularmente ricos, debido a la confluencia en un pequeño espacio de muy diversas poblaciones agrupadas en torno a estos centros tanto de poder político y eclesiástico, como de las actividades productiva y comercial. Potosí, Cuzco, Quito, Lima, entre otras, fueron escenario de la convivencia, enfrentamiento y fusión de diversas culturas entre las que figuran, junto a la europea y la andina, elementos de origen africano.

Para fines del siglo XVIII la población negra[2] en Lima constituye más del 40 % de la población total. Su casi desaparición hoy en día no nos permite sospechar la importancia que tuvo en ese momento, la relevancia de su presencia, pero, sobre todo, su influencia en la formación de lo que se ha denominado cultura criolla, y principalmente en el ámbito de la música.

Pocas son las fuentes propiamente musicales que nos ha dejado la colonia en lo que se refiere a la música popular. De modo que la conocemos casi exclusivamente de forma indirecta, a través de descripciones de viajeros, relaciones de fiestas, reseñas en las primeras crónicas periodísticas, ... o por las reacciones que suscitaba: edictos de los arzobispos, actas de cabildos, cartas en los periódicos pidiendo reformas de costumbres, etcétera.

Con todo la música de la población negra, tal vez por su exotismo, en todo caso sí por su exterioridad fue la más frecuentemente tratada. Sus diferencias con la música española hacían que resultara más agresiva al oyente y los bailes que la acompañaban mantenían al espectador entre el escándalo y la fascinación.

Los miembros de la población negra se distinguían entre sí y se agrupaban en «naciones», ya sea por lugar de origen, por el de desembarco o el de asentamiento: terranovos, lucumes, mandingas, aubundas, carabalíes, cangaes, chalas, huarochiríes, congos y mirangas (Rossi y Rubí, 1791, p. 115). Los miembros de estas «naciones» formaban congregaciones y cada una de ellas tenía «un rey al que la ciudad alimenta y da la libertad» (Morghen, 1982-3, p. 186).

[1] El presente artículo está basado en un trabajo más amplio que fue presentado en 1985 como Memoria para optar al grado de bachiller en letras y ciencias humanas con mención en historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo el título de «Música y sociedad coloniales 1680-1830 —Lima y el repertorio de música de su catedral—».

[2] Este porcentaje se obtiene si consideramos como parte de la población negra a los siguientes grupos: negros, mulatos, cuarterones, quinterones y zambos (M. P., t. I, p. 197).

Estos grupos constituían verdaderas asociaciones con reglas y jerarquías interiores, algunas veces identificadas con cofradías. Frente a los españoles e indios que tenían una fuerte consciencia de su historia y «nacionalidad», los negros también se sirvieron de una historia común, poco importa si ficticia o real, para reforzar los vínculos entre los esclavos. Es especialmente interesante la descripción de la ornamentación de los locales en que se efectuaban las reuniones de estos grupos.

Todas las paredes de sus quartos, especialmente las interiores, están pintadas con unos figurones que representan sus Reyes originarios, sus batallas, y sus regocijos. La vista de estas groseras imágenes los inflama y los arrebata. Se ha observado muchas veces, que son tibias y cortas las fiestas que verifican fuera de sus *Cofradías*, y lejos de sus pinturas. (Rossi y Rubí, 1791, páginas 121-122.)

El comportamiento festivo

La fiesta era una de las instituciones coloniales por excelencia de la vida urbana. Ya fuera de origen religioso: procesiones, llegadas de bulas, canonización de santos, o civil: recibimiento de virreyes, muerte o subida al trono de algún rey, nacimiento de un infante, tendían a ser de carácter oficial. En una sociedad tan estratificada y con tantas tensiones la fiesta ratificaba el orden y jerarquía sociales, proporcionando al mismo tiempo la imagen y sensación de una necesaria y apacible convivencia de los diversos sectores. Si bien las fiestas coloniales estaban en su mayoría planeadas de antemano, hasta en sus más mínimos detalles, no dejaban de hacerse presente manifestaciones espontáneas de distintos grupos, rompiendo la rigidez del modelo.

La población negra compartía la predilección por ciertas devociones católicas, entre ellas a la Virgen del Rosario, al Señor de los Milagros, a los santos locales y, especialmente, a la fiesta de Corpus[3] en que salían en procesión.

En las fiestas de carácter político la administración colonial representaba de forma simbólica (carros y representaciones alegóricas) a la monarquía española y, de forma más directa (principalmente en las cabalgatas) a su jerarquía por medio de sus funcionarios coloniales. El sector indígena intervenía igualmente en estas fiestas expresando a través de danzas y representaciones la historia de la sucesión de los incas y su sometimiento a la monarquía española. La participación de los negros como grupo no solía figurar en la organización oficial de estas fiestas. Sin embargo, aprovechando la posibilidad que significaba una fiesta religiosa para una intervención espontánea, los negros aparecían en la procesión del Corpus en forma más bien política, agrupados por naciones:

Cada una lleva su bandera, y quitasol, baxo del qual va el Rey, o la Reyna, con cetro en la derecha y bastón o algún instrumento en la izquierda. Los acompañan todos los demás de la Nación con unos instrumentos estrepitosos, los más de ruido desagradable. (Rossi y Rubí, 1791, p. 117.)[4]

[3] Más precisamente se trata de la procesión que se efectuaba el domingo de la infraoctava de Corpus.

[4] Transcribimos la continuación de la descripción porque es de interés para el conocimiento del vestuario y las danzas. «Los súbditos de la comitiva que precede a los Reyes, van a porfía a revestirse de trajes horribles. Algunos se disfrazan de Diablos o de emplumados: otros imitan a los osos con pieles sobrepuestas: otros representan unos monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones, colas de serpientes. Todos van armados con arcos, flechas, garrotes, y escudos: se tiñen las caras de colorado o azul, según el uso de sus países, y acompañan a la procesión con unos alaridos y ademanes tan atroces, como [si] evidentemente atacasen al enemigo.»

Los elementos de los que se servían para convocar la atención eran los mismos que primaban en el lenguaje de la fiesta oficial: luz, música y lujo exterior, agregándose a éstos la risa y rasgos burlescos. De esta forma grupos socialmente dominados o marginales podían, por un momento, no sólo hacer el rol dirigente (la voz que se escucha mientras los demás callan) sino también la parodia y la burla de las formas externas de la cultura oficial. Este último aspecto si bien nunca es admitido por los autores de los testimonios, sí se hace evidente si enfrentamos los términos despectivos que acompañan las descripciones con la realidad descrita.

En el caso de la relación hecha por Mugaburu de una mascarada de 1682 en honor de santa Rosa de Lima, se pueden ver claramente estos aspectos:

> [...] salió una máscara de más de 80 mulatos de gala y redículos y con dos carros, donde venían muchos de ellos en hábitos de mujer, bailando y con mucha algazara al son de arpas y guitarras y con muchas luces; y anduvieron por la plaza alrededor de ella. Y el señor virrei y la señora virreina con toda su familia estaban en los balcones, y toda la gente de la ciudad en la plaza y por las calles donde anduvo la máscara. (9-agosto-1682. Mugaburu, 1918, t. II, página 134.)

La procesión logró captar la atención de toda la ciudad (la música solía figurar como elemento primordial y de llamado al público, luego el vestuario, la danza y la dramatización contribuían a mantener la atención gracias a una captación visual), incluso el virrey y su familia se volvieron observadores de la ceremonia. La calificación de ridículos dada a los negros cambia de valor al darnos cuenta que lo cómico es un elemento intencional: la indumentaria (al parecer parodia de la de la nobleza) y el travestismo.[5]

En la realidad colonial urbana cada sector social (que solía corresponder también, grosso modo, con grupos raciales) mantenía por una parte sus manifestaciones culturales de origen y al mismo tiempo asumía otras ya fueran de origen español, negro, indio o producto del mestizaje según las circunstancias. Gracias a esto cualquier expresión era rápidamente reconocida como original de un grupo determinado. La presencia de cualquier manifestación cultural significaba, por tanto, una forma de violencia. Sin embargo la música y demás manifestaciones eran valoradas como equivalentes a las españolas en cuento a su efectividad (es decir, a sus cualidades inherentes),[6] pero evidentemente adquirían un significado especial al estar vinculadas a un grupo específico, y es éste el aspecto que podía servir para rechazarlas. La prohibición de la música y ciertas actitudes estaban dirigidas casi siempre al grupo que las efectuaba y no al comporta-

[5] *Se podría argüir que el aspecto burlesco de las intervenciones no es intencional. En todo caso sí es verdad que tiene un carácter ambivalente: por un lado es imitación y por tanto sometimiento, pero por otro es parodia. Prueba de esto es el travestismo, al que no encontramos otra explicación. A propósito es curioso hacer notar que los miembros de grupos de homosexuales negros a fines del siglo* XVIII *en Lima se trataban entre ellos de «la Oydora», «la Condesita», «la Marquesita», «Doña Fulanita», etc., ... (M. P., t. II, p. 231). El aspecto de burla y la adopción del traje español puede verse en la estampa número 141 de Martínez Compañón que representa la danza de bailanegritos.*

[6] *La música negra no era considerada, o al menos no hay testimonios que lo señalen, ni mejor ni peor que la española o la indígena. Todas tenían además la misma efectividad en el contexto festivo. Encontramos así descripciones de la música negra en los siguientes términos: «[...] al compás de los bien (aunque incultos Parches) pulsados conciertos, de Sonajas, y de extravagantes Alboxes.» (G. L., t. I, p. 21). Las críticas musicales y la actitud despectiva corresponde a la última década del siglo* XVIII *en adelante. Este aspecto se verá más claramente en las líneas que hemos dedicado a la danza.*

miento mismo. Así, por ejemplo, en la siguiente prohibición de 1753, es necesario prohibir *a los negros* un comportamiento, cuando bastaría haberlo hecho en forma general:

> [...] que no se pongan ni velen muertos en las chicherías o cofradías de los negros bozales, sino que derechamente se lleven a sus Parroquias o Iglesias, donde devan enterrarse [...] (G.L., 1753, n. 34.)

Los entierros también formaban parte del comportamiento festivo, si bien muchos se celebraban en privado, concluían con cortejos en las calles y ceremonias en las iglesias. Eran en muchos casos la única posibilidad, aunque póstuma, de exaltación de un individuo ante la sociedad. De hecho la práctica existía: «Al fin bebiendo, cantando, y baylando acaban esta función que había empezado con seriedad y con llanto.» (Rossi y Rubí, 1791, p. 124), y era especialmente importante (pese a las prohibiciones) en las ceremonias por la muerte de los reyes de cada «nación»:

> Se le entierra con la corona, y los primeros magistrados están invitados al funeral. Los esclavos de su tribu se reúnen, los hombres en una sala donde bailan y se embriagan, y las mujeres en otra, donde lloran al difunto y hacen bailes lúgubres alrededor del cadáver de vuelta en vuelta cantan versos en su elogio y acompañan sus voces con instrumentos tan bárbaros como su música y su poesía. (Morghen, 1982-3, p. 287.)

La música y el baile

Sólo hemos conservado una breve melodía negra del período colonial y es parte de la colección recogida en la zona de Trujillo por mandato del obispo Martínez Compañón: la *Tonada del Congo* escrita en compás de 3/8. Si bien no fue recogida en Lima, sirve para darnos alguna idea de la música negra de fines del siglo XVIII. El texto, de carácter festivo, combina quejas con imágenes eróticas:

A la mar me llevan
sin tener razón
dejando a mi madre
de mi corazón
ay que dice el congo
lo manda el congo
cusucú van ve están
cusucú vaya está
no hay nobedad
quel palo de la geringa
derecho va a su lugar.

Poseemos mayor información sobre elementos organográficos y coreográficos gracias al artículo de Rossi y Rubí sobre las congregaciones de negros bozales (que hemos citado en varios momentos), las descripciones de Carrió de la Vandera y el material iconográfico de Martínez Compañón. Casi la totalidad de los instrumentos descritos son ideófonos. La única excepción son unas curiosas «pequeñas flautas, que inspiran con las narices» (Rossi y Rubí, 1791, p. 122). Las tres fuentes señalan como principal instrumento la marimba, cuyo uso ha desaparecido en la práctica actual de la música popular peruana. Eran igualmente importantes dos tipos de tambores:

— [...] el más común es el que forman con una botija, o con un cilindro de palo hueco por adentro. Los de esta construcción no los tocan con baquetas, sino los golpean [sic] con las manos. *(Ibídem.)*

— [...] un tronco hueco, y a los dos extremos le ciñen un pellejo tosco. Este tambor le carga un negro, tendido sobre su cabeza, y otro va por detrás, con dos palitos en la mano, en figura de zancos, golpeando el cuero con sus puntas [...] (Carrió de la Vandera, p. 378.)

Otros instrumentos que siguen hoy en uso son el güiro («frotando un palo liso con otro cortado en la superficie»), la quijada («La quijada de un asno bien descarnada, con su dentadura floja [...] que rascan con un hueso de carnero, asta u otro palo duro», Carrió de la Vándera, *loc, cit.)* y la caja (que sólo aparece en la estampa 145 de Martínez Compañón). Fuera de estos instrumentos característicos de la población negra fueron empleados otros de origen español como la guitarra y el arpa.

Transcribimos la descripción de los bailes que hace Rossi por considerarla de especial interés:

Quando danza uno solo, que es lo más común, salta en todas direcciones indistintamente, se vuelve y revuelve con violencia, y no mira a parte ninguna. Toda la habilidad del baylarin consiste en tener mucho aguante, y guardar en las inflexiones del cuerpo el compás con las pausas que hacen los que cantan alrededor del círculo. Si baylan dos o quatro a un tiempo, primero se paran los hombres enfrente a las mugeres, haciendo algunas contorsiones ridículas y cantando: luego se vuelven de espaldas, y poco a poco se van separando; finalmente hacen una vuelta sobre la derecha todos a un tiempo, y corren con ímpetu a encontrarse cara a cara los unos y los otros. El choque que resulta, parece indecente a quien cree que las acciones exteriores de los *Bozales* tengan las mismas transcendencias que las nuestras. (Rossi y Rubí, 1791, p. 122.)

La danza constituye un fenómeno particularmente interesante, ya que el empleo de cada una de ellas estaba rigurosamente limitado a cada estrato social. Las diferencias coreográficas se correspondían con diferencias sociales.

Sin embargo los negros, que ocupaban el último grado de la escala social, eran los maestros de danza en las academias más elegantes.[7] Se introdujeron así variantes en los bailes cortesanos, haciéndose algunos irreconocibles, y elementos negros fueron adaptándose al gusto aristocrático. El viajero Tadeo Haenke señala que «en los saraos se bailan minués y bailes de escuela española, y otros que derivan su origen de los negros» (en Núñez, 1973, t. I, p. 41). Y no faltaron conflictos al no diferenciar los profesores de bailes negros entre lo que era considerado decente y lo que no lo era.[8]

Los bailes cambiaban su prestigio y eran abandonados conforme se difundían y eran aprendidos por sectores más amplios en academias más modestas, siempre enseñados por negros:

Las que llaman escuelas de danza, con el pretexto de recoger limosnas para alguna imagen, es de todas las noches y en distintos barrios; en estas bailan, a más de los mulatos y negros, que lo tienen por Oficio, [...] (Barroeta, 1757, p. 506.)

[7] *Las academias de danza en América, y en España también aunque en mucho menor porcentaje, estaban mayoritariamente dirigidas por negros. Sin embargo hay noticias de profesores de danza franceses e italianos.*

[8] *Existió la prohibición de la asistencia de los negros a los bailes públicos del Real Coliseo de Lima, para evitar escándalos.*

Las diferencias se encontraban principalmente en el mayor o menor grado de sensualidad que se permitían los distintos sectores. Rossi y Rubí, típico representante de los intelectuales limeños, anota a propósito de la sensualidad de los bailes de los negros:

Pero al fin ellos se divierten, y acabada la fiesta se acabaron sus impresiones. ¡Oxala nuestros delicados bayles a la Francesa, a la Inglesa, y a la Alemana no traxeran consigo más consequencias que las del cansancio [...] las más de las veces son el vehículo de las intrigas amatorias y el centro de las murmuraciones. (Rossi y Rubí, 1791, p. 122.)

Ciertas danzas, por sus nombres de origen negro, fueron denunciadas al cabildo eclesiástico por su obscenidad en 1722, esta denuncia permite sospechar su difusión fuera de la población negra:

[...] dos Bayles, muy escandalosos, nocivos y contrarios a las buenas costumbres, nombrados, el Panaliuio, y el Serini [sic], assí por lo que mira a los movimientos como por lo que toca a las coplas con que los acompañan [...] (citado por Sas, 1971, p. 38.)

Este fenómeno de difusión de hecho ocurrió y lo tenemos documentado para 1814 en que una danza negra comenzó a tener gran aceptación entre la juventud, seguramente por su contenido erótico. Así se expresaron el escándalo y la indignación que causaba en el medio, influido por los educadores de espíritu ilustrado, su éxito. La descripción coreográfica permite vincularla con una de carácter orgiástico llamada *ingá* que ha llegado hasta nuestros días:

Señor editor. Pasando por la calle de las *Divorciadas,* vi un tropel de gentes que iban con guitarra y violín, causando una gran inquietud en el barrio, y creyendo que fuesen algunos vítores, pregunté si se había hecho alguna elección de abadesa: y un anciano lleno de cólera me contestó, que era un muñeco que tiempo ha habían inventado unos hombres corrompidos para asquear la ciudad. En esto llamaron a una casa, y quise salir de mi curiosidad. Sólo el demonio puede haber inventado igual instrumento para la perdición del hombre. ¡Qué baile tan obsceno y escandaloso! ¿Es posible que en un país de cristianos, los padres de familia olvidados de lo que deben a Dios y a sus hijos, permitan en sus casas un escándalo de esta clase? ¡Padre de la patria, ministro del santuario, a vosotros toca cortar el cáncer, que se va apoderando de la juventud inocente! ¡No autorizéis con vuestra tolerancia, tamaña maldad! ¡Advertid que sois responsables a Dios y a la nación, si no conserváis la religión pura y sin mancha! ¡No seáis sordos a los clamores del católico! Entretanto, señor editor, inserte Usted este articulillo en su periódico, por si logramos que los padres de familia avergonzados del crimen que han cometido, tratan de expiarlo en el sacramento de la penitencia, haciendo firme propósito de *caetero* no llamar al *Sambo muerto,* alias *Anticucho.*[9] (E.I., T.Vn. 68, 17-mar-1814.)

Los «villancicos de negros»

La participación de los negros en las procesiones creó un género en el ámbito de la música religiosa que es el villancico de negros. Este género, difundido en toda América hispana y en la península entre los siglos XVII y XVIII, era empleado como música en las procesiones o dentro de la iglesia en las fiestas de Corpus, Pascua de Resurrección o Navidad. Formalmente son iguales a los demás villancicos de la época, podían ir de la simple alternancia de un estribillo y coplas hasta tomar las dimensiones de una can-

9 *Anticucho: en la culinaria peruana equivalente a los «pinchos morunos» de España o a las «brochettes».*

tata. Pero se distinguían por imitar tanto los ritmos de la música negra, como la forma de hablar de este sector. Uno de los más conocidos hoy es el compuesto por Juan de Araujo y conservado en el Archivo Nacional de Bolivia, cuyo texto dice:

Oylemo un viyancico
que lo compodlá Flacico
ziendo gayta su focico [10]
y luego lo cantalá
Blasico, Pellico,
Zuanico y Tomá
y lo estliviyo dilá
Gulumbé gulumbá
guaché
moliniyo de facalá.

(Araujo, *Los negritos* en Stevenson,
1959-60, pp. 237-238.)

En otros se imita el carácter responsorial de los cantos negros y los textos nos remiten a las organizaciones de las cofradías:

—Pasacualillo!
—Juzguele plimo.
—Antonillo!
—Que quele plimo.
—Flacisquillo!
—Que quele plimo.
—Manuelillo!
—Que quele plimo.
—Venga turo lo neglillo.
—Qué manda el señol alcalde
—Pues que benimo a Belena
con la blanca la molena
no comamo el pan de balde.
—Dioso le gualde al señol alcalde
hagamo una plocesiona
pa lo diose que ha nacido.

(en Claro, 1974.)

Los ejemplos que hemos dado pertenecen a archivos musicales de Sucre y Cuzco, en el de la catedral de Lima (único archivo musical limeño explorado) se conserva un ejemplo de Antonio de Ripa (maestro de capilla de la catedral de Sevilla): *Estupenda negrería.* Sin embargo, sabemos del frecuente empleo de esta música en las diversas iglesias limeñas.

Con esta música, utilizada en el interior de las iglesias y cantadas por los coros de éstas, el comportamiento festivo de los negros era, en cierto modo, reintegrado a la cultura oficial, restableciéndose el equilibrio.

Juan Carlos Estenssoro Fuchs

[10] *Este verso hace mención seguramente a las flautas nasales que citamos más arriba.*

Bibliografía

BARROETA, Pedro Antonio de, *Edictos* en *Constituciones Synodales.* Lima, Juan Joseph Morel, 1754.

CARRIO DE LA VANDERA Alonso, *El lazarillo de ciegos caminantes.* Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, t. CXII.

CLARO, Samuel, *Antología de la música colonial en América del Sur.* Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1974.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar, *Trujillo del Perú,* tomo II. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1978.

MORGHEN, *Descripción del Perú.* En NIETO VÉLEZ, Armando, *Una descripción del Perú en el siglo XVIII.* Boletín del Instituto Riva-Agüero, n.º 12, pp. 283-293, 1982-3.

MUGABURU, Joseph y Francisco de, *Diario de Lima (1640-1694).* Lima, Sanmartí, 2 t., 1918.

NÚÑEZ, Estuardo, *El Perú visto por los viajeros.* Lima, Peisa, 2 t., 1973.

ROSSI Y RUBÍ, Joseph, *Idea de las congregaciones públicas de negros bozales.* En *Mercurio Peruano,* t. II, n.º 48, pp. 112-117 y n.º 49, pp. 120-125, 1791.

SAS, Andrés, *La música en la catedral de Lima durante el virreinato.* Lima, INC-UNMSM, 1971.

STEVENSON, Robert, *The music of Perú.* Lima, Pan American Union, 1959-60.

Periódicos

E.I., *El Investigador.* Lima, 1813-1814.

G.L., *Gaceta de Lima.* Lima, 1744-1755.

G.L., *Gaceta de Lima* (edición facsimilar). Lima, Cofide, 1982-3. T. I: 1756-1765. T. II: 1793-junio 1794.

M.P., *Mercurio Peruano.* Lima, 1791-1795.

Ilustraciones

Martínez Compañón, Baltasar, *Trujillo del Perú,* tomo II. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1978.

— Estampa 140: Danza de bailanegritos.
— Estampa 141: Negros tocando marimba y bailando.
— Estampa 145: Danza de los parlampanes.
— Estampa 178: Tonada del congo.

Pinilla, Enrique, *Informe sobre la música en el Perú.* En *Historia del Perú.* Lima, Mejía Baca, 1981, tomo IX, signatura en la Biblioteca ICI: S 9(85)/His.

— Son de los diablos, acuarela de Pancho Fierro (p. 517).

La narrativa antiesclavista en Cuba de 1835 a 1839

Sin más preámbulos partimos de la siguiente afirmación: el merecimiento sobresaliente de la narrativa antiesclavista cubana del siglo XIX —no obstante las limitaciones de índole ideológica y formal que tantas veces se le han atribuido— consiste en haber sido realizada en pleno auge del régimen esclavista en la isla antillana, sobre todo en esta primera etapa (1835-1839), cuando la población esclava y liberta de origen africano superaba en número a la población blanca formada por españoles peninsulares y sus descendientes criollos.[1] Este enfrentamiento del narrador con su contexto económico-social en la situación colonial en que se hallaba la isla bajo la dominación española, frente a las presiones y represiones de un régimen despótico que no concedía ningún derecho a los súbditos ultramarinos de la Corona, y a las arbitrariedades y corrupciones de los capitanes generales y de los funcionarios que extremaban toda medida coercitiva que procediera de la metrópoli, cercaban como muralla infranqueable cualquier intento de representar críticamente a través de una obra literaria un estado de cosas que chocaba con los pretensos ideales cristianos y civilizados de que hacían alarde las potencias europeas occidentales que se consideraban a la vanguardia de los países cultos y desarrollados de la época.

Factor importante en la evaluación y análisis de esta corriente narrativa en su etapa inicial resulta el hecho de que estas obras representan la sección más valiosa y perdurable de las primeras novelas y relatos breves que muy tardíamente surgen en las letras cubanas en la cuarta década del siglo XIX. La prosa narrativa no disponía de los antecedentes y la tradición que sí tenía la creación poética. Recuérdese que desde 1608 Silvestre de Balboa había escrito en Puerto Príncipe (Camagüey) su poema épico *Espejo de paciencia;* que hubo otros poetas y versificadores en diversas poblaciones de la isla en los siglos XVII y XVIII. La prosa narrativa emerge a fines de la década de 1830 a 1840 sin una verdadera tradición insular; brota en pleno auge del romanticismo más sensiblero y melodramático. Sin embargo, esta primigenia narrativa antiesclavista —objeto de estudio en las presentes páginas— aunque aquejada por persistentes rasgos románticos, refleja el más candente problema social de aquella colonia española con una evidente inclinación hacia el realismo, siguiendo las pautas dictadas por Balzac que influían sobre sus autores.[2]

[1] *Ramiro Guerra:* Manual de historia de Cuba. *La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1962, p. 449.*
[2] *J. Z. González del Valle:* La vida literaria en Cuba. *La Habana, Cuadernos de Cultura, 1938, p. 50 y 51.*

Cabe destacar igualmente que, durante esas décadas de mediados de la centuria pasada, la nacionalidad cubana comienza a definirse, a deslindarse de la órbita española, a escindirse de la llamada Madre Patria. Los ideólogos de la burguesía criolla ya no se autodenominan «españoles de ultramar», como se llamó a sí mismo don Francisco de Arango y Parreño; se llaman, más claramente, cubanos.[3] Y la narrativa adquiere, desde su nacimiento, un carácter constante y definidor. Decíamos en un trabajo anterior:

> Los temas que aparecen en nuestra novela están ligados a la misma fisonomía de nuestro pueblo, a su devenir histórico. Aunque los temas literarios de tipo universal —el amor, la muerte, la soledad, etc.— surgen en la novela cubana, mayor persistencia y carácter propio revelan otros más arraigados en esta tierra, influidos por las circunstancias históricas y políticas. Cada época histórica influye con sus preocupaciones sobre el novelista cubano en forma absorbente. La temática narrativa en Cuba está entrelazada estrechamente con el devenir nacional. Le sirve de espejo. Conforma un método de conocimiento de nuestra existencia nacional.[4]

La primitiva narrativa antiesclavista cubana, pionera en esta trayectoria, resulta, por un costado, una creación literaria de mayor o menor validez estética, pero por otro constituye un valioso instrumento para penetrar y analizar un determinado aspecto o faceta de nuestro cuerpo social, una concreta etapa histórica en la que precisamente alcanza su mayor virulencia la lucha por la abolición de la esclavitud, hace crisis el sistema esclavista y estallan a finales de este período, que se extiende hasta 1844, las insurrecciones de esclavos y la represión terrible de la denominada Conspiración de la Escalera, resonancias caribeñas de la universal lucha de clases. Resulta impresionante comprobar que, durante esos mismos años, los escritores cubanos llevan a sus obras esta conflagración social, ese conflicto generado por la misma estructura de la sociedad colonial. Dedúcese de todo lo anterior la intrínseca importancia que posee esta manifestación literaria.

En torno a las tertulias literarias que mantenía en La Habana y en Matanzas el crítico y verdadero animador cultural Domingo del Monte (1804-1853), emparentado con una rica familia de hacendados del occidente de la isla, comienza a fraguar esta literatura narrativa de que carecían las letras cubanas. Estos autores discutían sobre cuál podía ser la temática adecuada para sus obras. El poeta y dramaturgo José Jacinto Milanés (1814-1863), que procedía de una familia criolla pequeñoburguesa, confesaba que el negro constituía el fundamento de «nuestra mejor poesía». Y Félix Tanco Bosmeniel (1796-1871), colombiano arraigado en Cuba, era más explícito:

> Los negros en la isla de Cuba son nuestra poesía, y no hay que pensar en otra cosa, pero no los negros solos, sino los negros con los blancos, todos revueltos, y formar luego los cuadros, las escenas, que a la fuerza han de ser infernales y diabólicas, pero ciertas y evidentes.[5]

Muestra adecuada de las actividades de estas tertulias delmontinas —que trascendían lo meramente literario— fue la recolecta hecha entre sus asistentes para pagar la emancipación de un esclavo que había dado muestra ya, tras obtener las debidas licen-

[3] *Sergio Aguirre:* Eco de caminos. *La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974, p. 419 y ss.*

[4] *Salvador Bueno:* Temas y personajes de la literatura cubana. *La Habana, Ediciones Unión, 1964, p. 277.*

[5] Centón epistolario de Domingo del Monte, *t. VII. La Habana, Academia de la Historia de Cuba, 1957, p. 51.*

cias, de sus capacidades como poeta. Llamábase Juan Francisco Manzano, era mestizo, hijo de un mulato y una negra esclavos, que recibió el apellido de sus amos como era habitual. Tenía más de treinta años cuando obtuvo la libertad (nació aproximadamente en 1797). Era esclavo aún cuando publicó dos breves colecciones poéticas, *Cantos a Lesbia* (1821) y *Flores pasajeras* (1830), pero la lectura de su soneto «Mis treinta años» en el seno de la tertulia delmontina, decidió su manumisión y estrechó su relación con aquellos escritores. Mantenía correspondencia con del Monte, y por sus cartas sabemos que éste le pidió que escribiera su autobiografía:

> en el día mismo que recibí la del 22 me puse a recorrer el espacio que llena la carrera de mi vida, y cuando pude, me puse a escribir creyendo que me bastaría un real de papel, pero teniendo escrito algo más aún que saltando a veces por cuatro y aun por cinco años, no he llegado aún a 1820. (25 de junio de 1835.)[6]

Por lo tanto, la redacción de sus *Apuntes autobiográficos* fue iniciada cuatro años antes de la fecha que hasta ahora han estado repitiendo críticos e historiadores literarios, y fue por propia indicación de del Monte y no por sugerencias de Richard R. Madden, cónsul inglés y juez árbitro de la Comisión Mixta de La Habana entre 1836 y 1840, quien, poco antes de retirarse de Cuba, recabó del crítico la recopilación de obras literarias que reflejaran la real situación de los esclavos en Cuba para apoyar la campaña abolicionista que propugnaba el gobierno inglés. Los *Apuntes* escritos por Manzano fueron corregidos por Anselmo Suárez y Romero (1818-1878) para entregar una copia a Madden; el manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional «José Martí» aclara que constituye solamente la primera parte y que la segunda no se escribió, lo que no es cierto, ya que existen testimonios de que sí fue redactada por Manzano y entregada a otro contertulio, Ramón de Palma (1812-1860), quien la extravió.[7] A su regreso a Londres, Madden editó en inglés fragmentos de la autobiografía y algunos poemas de Manzano. En esos mismos años el abolicionista francés Victor Schoelcher, en su clásica obra sobre la esclavitud, incluyó pasajes de la autobiografía y algunos poemas.[8]

Manzano no escribe sobre la esclavitud, la evoca desde dentro, según sus propias experiencias. Manzano no fue el único esclavo descendiente de africanos que escribiera su propia vida; Mannix y Cowley[9] mencionan a otros (olvidando al cubano), pero dudamos que pudieran ofrecer testimonios más estremecedores que el de estos *Apuntes* tan espontáneos e ingenuos. «Mi vida ha sido una cadena de penitencias, encierros, azotes y aflicciones», escribía Manzano. Vivió una niñez feliz bajo el cuidado de su primera dueña, la marquesa de Jústiz; «me tomó como un género de entretenimiento», recuerda Manzano, y como paje la acompañaba a misas y sermones, a la ópera francesa, hasta que llegó a saber de memoria «los más largos sermones de fray Luis de Granada [...] y muchas relaciones, loas y entremeses»; aprendió a coser, dibujar y algo de música (su padre era un buen tañedor de arpa) y a componer de memoria décimas; mas con

[6] *Juan Francisco Manzano:* Obras. *La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1972, p. 85.*

[7] *Francisco Calcagno:* Poetas de color. *La Habana, 1887, p. 76.*

[8] *Cit. por José Luciano Franco en:* Obras *de J. F. Manzano, ob. cit. (6). Existe una traducción húngara de Manzano:* Öneletirasa, *Editorial Europa, Budapest, 1970.*

[9] *Mannix y Cowley:* Historia de la trata de negros. *Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 89 y 90.*

la muerte de la bondadosa dama comenzó para él la terrible experiencia de los maltratos que se le aplicaban por cualquier pretexto con la anuencia de su siguiente dueña, la marquesa de Prado Ameno.

> ... un cuadro de tantas calamidades no parece sino un abultado protocolo de embusterías y más, desde tan tierna edad los azotes me hacían conocer mi humilde condición [...] acuérdese su merced, cuando lea, que yo soy esclavo y que el esclavo es un ser muerto ante su señor..., le escribía a del Monte, en 1835.[10]

De tales noticias se desprende una imagen de la personalidad de Manzano que coincide con la de los personajes de la literatura romántica; las «cuitas» del esclavo con su melancolía, su inclinación lacrimosa y su afición por la soledad no lo diferencian mucho de otros héroes del romanticismo. Manzano quería identificarse con los ilustrados escritores habaneros de su época y su tácita defensa de la condición humana del esclavo trae aparejada la idea de que en este hombre de tez oscura laten los mismos sentimientos del hombre blanco. Es cierto que cuando pudo aprender a escribir a escondidas trazó versos notables, pero pocos de ellos transparentan su propia situación humana y social. En las páginas de su autobiografía dejó fragmentos imperecederos de franco cariz antiesclavista, hasta subrayó la rebeldía del esclavo que se subleva contra el «mayoral» que le inflige a él y a su madre crueles castigos: «me le tiré encima con dientes y manos»; se convirtió por un instante de «manso cordero en león», aunque la imagen del manso cordero es la que predomina en todo su relato. Si la narración autobiográfica es una cadena de maltratos infrahumanos y la discriminación racial está evidenciada por multitud de ejemplos, el mismo Manzano manifiesta su propia actitud discriminadora de mulato hacia los negros, se observa como «mulato y entre negros» y anota: «Mi padre era algo altibo y nunca permitió no sólo corrillos en su casa, pero ni que sus hijos jugasen con los negritos de la hacienda».

No halla en lector en las páginas de Manzano una sola mención de la lejana Africa de sus ancestros; era un esclavo criollo y su contexto tanto humano como social no le permitía hacer referencias que hubieran chocado a sus protectores y a las mismas intenciones de su propia obra. Además, su criolledad le vedaba la ilusión de un retorno a Africa, Cuba era su patria y a ella estaba integrado. Por eso, escribía a del Monte:

> ... me he preparado para haceros una parte de la historia de mi vida, reservando los más interesantes sucesos de ella para si algún día me halle sentado en un rincón de mi patria, tranquilo, asegurada mi suerte y subsistencia, escribir una novela propiamente cubana. (29 de septiembre de 1835.)[11]

Como mulato liberto Manzano pudo ejercer diversos oficios, fue sastre, pintor, dulcero y cocinero; después de su manumisión publicó su mediocre drama en versos *Zafira* (1842) y algunos poemas en las revistas literarias de la época. Individualmente había obtenido la libertad, pero continuaba viviendo en una sociedad esclavista, sometido a ese sistema de despojo y discriminación. Además, el gobierno colonial y los hacendados y comerciantes «negreros» veían con preocupación durante estos años el lento pero

[10] *Juan Francisco Manzano: ob. cit. (6), p. 85. Hemos actualizado ortografía y puntuación.*
[11] *Juan Francisco Manzano: Ob. cit. (6), p. 87.*

seguro incremento de una pequeña burguesía de negros y mulatos libertos tan peligrosa, o más, que las mesnadas de esclavos domésticos y rurales. Esporádicas sublevaciones de esclavos se suceden durante estos años en la región occidental de la isla, principalmente en la actual provincia de Matanzas. Cuando sobrevino la terrible represión de la supuesta Conspiración de la Escalera (1844), Manzano, como otros miles de esclavos y libertos, negros y mulatos, fue encarcelado, encausado y maltratado inmisericordemente. Si no murió por las torturas como tantos otros, ni fue fusilado como tantos otros —entre ellos el poeta Gabriel de la Concepción Valdés, «Plácido» (1809-1844)— como consecuencia de aquel clima de terror, Manzano prácticamente enmudeció, nunca más publicó una línea, ni se conoce de él ninguna actividad pública. Moriría en 1854.

Conservamos, sin embargo, un documento valioso que refleja la experiencia de Manzano en aquel año terrible que los cubanos conocen aún con el nombre de «el año del cuero». Es una carta que escribió a doña Rosa Alfonso, el cinco de octubre de 1844, cuando aún sufría prisión bajo la acusación de complicidad en aquella conspiración. El documento resulta angustioso colofón de su autobiografía, como un apéndice doloroso y sombrío de aquella existencia sometida a las vejaciones más indignantes: «... así de cárcel en cárcel, de cepos en cepos, de bartolina en bartolina, de calabozo en calabozo» estuvo cerca de «siete meses de calumnias y recelos». A doña Rosa le pedía que «no manifieste a nadie estos pormenores» para poder sobrevivir a «este huracán en que he sido envuelto».[12] No existe otro testimonio más verídico y humano, más atrozmente denunciador de lo que significó aquella tempestad de delaciones, torturas y muertes que se abatió sobre la población negra y mulata de la infeliz colonia y que alcanzó hasta los propios intelectuales blancos que formaban parte de las clases dominantes criollas, que habían mostrado «veleidades» en cuanto al problema de la esclavitud. La actitud sumisa de Manzano, aun después de su manumisión, de nada le valió; era un representante destacado de aquel sector social de la pequeña burguesía negra y mulata que pretendió liquidar el gobierno colonial, y por tanto fue acusado, preso y torturado como otros muchos. En esta carta a doña Rosa Alfonso se revela prudente pero digno, obsequioso pero sin perder su decoro de hombre humilde: «yo no calumnio a nadie, me hallo aquí bajo todo lo que he manifestado a vuestra merced, y además, inocente...».

Verdadera protonovela, los *Apuntes autobiográficos* de Juan Francisco Manzano forman la cantera nutricia de los relatos y novelas que se escriben en Cuba contra la esclavitud. De sus páginas derivan indudablemente tanto el relato breve *Petrona y Rosalía,* de Félix Tanco, como la novela *Francisco,* de Suárez y Romero. Ciertos rasgos y actitudes del relato de Manzano se reiteran en esas narraciones, y aun en otras posteriores, de la corriente antiesclavista en Cuba. El esclavo doméstico era presentado en ocasiones como un «adorno», «un falderillo», «un dije», un paje que servía como marioneta graciosa a sus dueños, quienes gustaban de hacer alarde de la elegancia o belleza física de sus siervos. Así le ocurrió a Manzano, como también a Rosalía en el cuento de Tanco, como a Dorotea en la novela de Suárez y Romero. Queda plasmado el esclavo, desde las páginas primigenias de Manzano, como un ser pasivo e inerte, al que en estos relatos sólo se le permite transitorios arranques de rebeldía. La acción se traslada

[12] Ibid., *p. 94.*

en ellos de la ciudad al campo, porque era en el ambiente rural y singularmente en los ingenios de azúcar donde la esclavitud mostraba en forma más descarnada su fisonomía abyecta y cruel. De ahí el mérito singular de estos *Apuntes,* punto de partida de la vertiente más valiosa en la narrativa cubana del siglo XIX.

Manzano impregnó sus recuerdos con su quebradiza personalidad humana, su lacrimosa y desdichada situación de un esclavo que esperaba su libertad otorgada graciosamente por sus amos o protectores, remedando en lo posible la imagen de aquellos hombres de letras que lo acogían con deferencia recelosa. Existe un tácito contrapunto entre el mundo interior de Manzano —tal como lo revelan sus cartas, poemas y apuntes autobiográficos— y el macrocosmos en que se movía la sociedad colonial y esclavista. ¿Hasta qué punto quiso ajustar su imagen a la sociedad en que vivía, a la ideología reformista de aquellos hombres que se le presentaban como el sector mejor de aquel régimen que lo atormentó durante toda su existencia? No lo sabremos nunca. Porque aunque no dudemos de su sinceridad, la imagen que nos ofrece parece quebrarse en ocasiones como sometida a la presión de un cartabón que estaba muy por encima del esclavo que trabajosamente —y seguramente a escondidas— iba escribiendo sus recuerdos en aquella prosa tan ingenua como conmovedora.

Merece que nos detengamos un instante en las tertulias delmontinas en los momentos en que estaba presente entre sus concurrentes —escritores blancos que pertenecían a la pequeña o alta burguesía de la época— aquel hombre que mostraba en su rostro el color más oscuro de los que procedían de Africa, a los que tradicionalmente consideraban «salvajes», «sacos de carbón», «piezas de ébano» y hasta representaciones del demonio. Este hombre les leía su soneto «Mis treinta años», que no desmerecía en ningún punto al lado de las composiciones que ellos mismos, que estuvieron en la escuela, el seminario o la universidad, escribían. ¿Cómo influiría en estos contertulios la lectura de los recuerdos autobiográficos del esclavo? Tanto Suárez y Romero como otros reaccionaban de manera sentimental, lloraban mientras leían las calamidades sufridas por el esclavo. Algo más profundo debía quedar impreso en su sensibilidad, que de alguna manera iban a trasmitir a sus obras. Pruebas eficaces las hallamos en esas narraciones escritas por Tanco y por Suárez y Romero, contertulios de del Monte. De la lectura de los *Apuntes autobiográficos* surgirían dos obras representativas de la primitiva narración antiesclavista en Cuba.

Félix Tanco y Bosmeniel, nacido en Colombia en 1796 (según partida bautismal que se conserva, por lo que no deben existir dudas sobre este punto), estuvo ligado a la vida cubana por muchos años, vivió en Matanzas, fue encarcelado, acusado de complicidad en la Escalera, y emigró a los Estados Unidos en 1845. Sin embargo, es una de las figuras más desconocidas de la historia literaria cubana. Ligado a las tertulias de del Monte, mantuvo una larga correspondencia con éste desde 1823. Sus ciento noventa y cuatro cartas reunidas en el tomo VII del *Centón Epistolario* revelan con multitud de datos la paradójica y singular personalidad de este hombre, acre enemigo de la esclavitud, que después ha sido acusado de ser un espía al servicio del gobierno espa-

[13] Centón..., *cit.* (5).

ñol.[14] Con razón, del Monte agrupó la mayoría de sus cartas en un tomo independiente, ya que están llenas de observaciones violentas y drásticas opiniones, de desplantes y formas de expresión procaces que chocaban con el gusto de la época.

Sobre cuál sería la temática propia de la literatura cubana hemos insertado ya su opinión en páginas anteriores. Estimaba que «los negros en la isla de Cuba son nuestra poesía», a raíz de una lectura de *Bug-Jargal,* por lo que agregaba: «Nazca pues nuestro Victor Hugo, y sepamos de una vez lo que somos, pintados con la verdad de la poesía, ya que conocemos por los números y el análisis filosófico la triste miseria en que vivimos».[15] En otra carta del propio año 1836, dice a del Monte: «Bastan las palabras *hombre* y *pueblo* para saber que no son propiedad (de otro) ni pueden serlo».[16] Explica mucho más su pensamiento en otra posterior:

> Te lo he dicho mil veces: no hay más poesía entre nosotros que los esclavos: poesía que se está derramando por todas partes, por campos y poblaciones, y que sólo no la ven los inhumanos y los estúpidos; y advierte que al paso que se vaya civilizando aunque lentamente la clase blanca todavía muy bozalona, la esclavitud de los negros se levantará en la misma proporción como una sombra deforme, mutilada, horrorosa; pero poética y bella, y capaz de producir ingenios tan vigorosos y originales como el de Byron y Victor Hugo. ¡Quién sabe cuántos esclavos deberán un día su libertad a los poetas! [17]

La influencia de los esclavos la advertía Tanco «no sólo en las costumbres, las riquezas y las facultades intelectuales de los blancos»,[18] sino también en el idioma, los bailes y la música. En una de sus cartas a del Monte utiliza buen número de expresiones de los esclavos, llama a su amigo «Carabela briche» y firma «Tu carabela Feliciano, el congo».[19] Piensa que las obras literarias podrían tener suficiente influjo para detener el horror de la esclavitud y esa sería la mayor gloria para los escritores: «Un bocabajo menos que se dé, o un negro menos que se mate por nuestra influencia, será para nosotros mejor galardón mil veces que todos los honores literarios del mundo».[20]

No todos los contertulios de del Monte estaban de acuerdo con estas ideas. En su carta del 20 de agosto de 1838, Tanco insiste en definir cómo debe ser la genuina novela cubana:

> ... digo que es preciso presentar los contrastes de los dos colores de nuestra población; los negros y los blancos trabajándose mutuamente, pervirtiéndose hasta en lo más indiferente de la vida, de tal manera que en los blancos se ven a los negros, y en los negros a los blancos. Hasta ahora, parece que se ha tenido y se tiene miedo, o se tiene escrúpulo o asco de presentar a los negros en la escena o en la novela, junto con los primeros, así como se presentan en los padrones, y como si no estuviésemos en la realidad, no ya juntos, sino injertados, amalgamados como cualquiera confección farmacéutica. [21]

[14] *Publicaciones del Archivo Nacional, t. XXXV.*
[15] Centón..., *cit. (5), p. 51.*
[16] Ibid., *p. 53.*
[17] Ibid., *p. 59.*
[18] Ibid., *p. 81.*
[19] Ibid., *p. 88.*
[20] Ibid., *p. 104.*
[21] Ibid., *p. 118.*

Otro, como Ramón de Palma, en su novelita *Una pascua en San Marcos,* no aplicaban estos planteamientos. Por lo que Tanco añadía:

Los jóvenes que hoy están escribiendo novelitas creo que no lo aciertan en describir amoríos o galanteos en los de su clase o color, en describir la propia corrupción de esta clase, sin acordarse absolutamente de los esclavos que tan poderosa parte tienen en esa corrupción; apenas se atreven a escribir la palabra *bocabajo,* las palabras mal pronunciadas o la algarabía de los negros bozales, con lo cual creen que *han pintado el país.* La novela de Palma, que es la que tiene más colorido cubano, adolece sin embargo del defecto que he dicho. Un negro viejo, un *taita brujo,* es todo lo que se ve como de paso en toda la relación; personaje ridículo, cuando los esclavos no lo son, y personaje singular que no parece sino que es el único que existe en el país, o en San Marcos, donde gracias a Dios hay algunos miles.

Tanco abordó este tipo de novela cubana que predicaba en una serie de relatos que recibió el muy balzaciano título de *Escenas de la vida privada en la isla de Cuba.* Escribió tres, pero sólo ha llegado a nosotros uno de ellos titulado *Petrona y Rosalía.* Su manuscrito fue encontrado en Buenos Aires y publicado en la revista *Cuba Contemporánea* en 1925, casi cien años después de haber sido escrito. Bien le decía Tanco a del Monte: «Ya se supone que esto no es para imprimirse entre nosotros».[23] El relato, concluido en julio de 1838, está precedido por un extenso prólogo, «Al que leyere», en donde expone lo siguiente:

El autor de estas «Escenas de la vida privada en la isla de Cuba» ha creído y cree que no será nunca perfecta y completa cualquiera descripción o pintura de costumbres cubanas, si no se comprenden los esclavos que tienen parte principal en ellas. [24]

Su objetivo era «pintar y criticar las costumbres malas o ridículas», como lo reafirma en su epistolario con del Monte, posición que coincide con el auge del costumbrismo literario en las letras cubanas. Cuando Tanco menciona su deseo de reflejar costumbres, no ha de pensarse en las convencionales descripciones de fiestas y reuniones; se refiere a costumbres *morales,* concretamente a la corrupción que la esclavitud infundía a todos los que vivían dentro de dicho sistema. Estas costumbres morales quedan al desnudo mediante los diálogos de sus personajes, son sus propias palabras las que los delatan en su bajeza y corrupción. Por eso Tanco utiliza abundantemente en este relato la locución dialogada (que es la predominante aunque no la única) pero no presta atención a la naturaleza física, ni incluye descripciones de ambientes urbanos o rurales. Y si el estilo «es harto desaliñado —como dice a del Monte—, es calculado adrede, para darle tal aire de verdad a lo que digo que parezca la relación de un proceso».[25]

Porque, además, la intención de este narrador es llegar a todos los sectores de la población cubana, que todos lo lean y lo entiendan:

Yo he querido y quiero escribir para los alcances del pueblo cubano; quiero que me entienda cualquier hombre o mujer de nuestro vulgo, un mayoral, un montero, un negro criollo, un negro ladino, una negra mondonguera, etc., pero quiero que me entienda igualmente un marqués, un conde, un abogado, un médico, un comerciante, etc.[26]

[22] Ibid., *p. 114.*

[23] Ibid., *p. 114* bis.

[24] *Revista* Cuba Contemporánea. *La Habana, dic. 1925, t. XXXIX, p. 255 y ss.*

[25] Centón..., *cit. (5), p. 116.*

[26] Centón..., *cit. (5), p. 116,* bis.

Petrona y Rosalía gira en torno a la infección moral que es la esclavitud, cómo los amos mantienen relaciones sexuales con sus esclavos. En este relato, la esclava Petrona es forzada por su amo, don Antonio Malpica, y cuando la esposa de éste, doña Concepción, descubre que está embarazada (sin saber por quién) obliga a su marido a que la envíe como castigo al ingenio que posee, donde nace su hija, la mulata Rosalía. Cuando nació: «El señor Pantaleón comunicó esta novedad a don Antonio como si le comunicara el parto de una vaca o de una puerca madre, pues de todos modos era un aumento en la hacienda del amo». Cuando Rosalía crece, su ama la lleva a la ciudad, «pues estaba prendada de ella como de un dije de adorno». Don Antonio muere de «unas anginas»; durante su velorio había un murmullo desapacible, «no mal comparado tal vez al que forman un millón de moscas engolosinadas en el cadáver de algún animal muerto». El «niño Fernando», su hijo, se enamora de Rosalía, quien queda embarazada, repitiéndose el mismo ciclo que con su madre: es enviada en castigo al ingenio, sufre torturas a pesar de su estado de gravidez, y muere.

No hay, sin embargo, incesto en la relación entre Fernando y Rosalía, ya que doña Concepción, al descubrir el embarazo de la esclava, recuerda con satisfacción que Fernando no es hijo de don Antonio, sino fruto de su relación adulterina con su amante, el marqués de Casanueva. Está equivocado Max Henríquez Ureña cuando indica que el incesto es un punto de contacto entre este relato y la novela *Cecilia Valdés,* de Cirilo Villaverde.[27] Pero sí se repite en las dos obras el mismo ciclo de sucesivos amancebamientos. Las iniquidades del régimen esclavista las ofrece Tanco con una crudeza a la que no se atrevieron sus contemporáneos. Existen en su relato otros contactos con las posteriores novelas antiesclavistas: el «niño Fernando» es un personaje que se repite más tarde en el Ricardo, de la novela de Suárez, y en el Leonardo, de la novela de Villaverde. La educación de este «niño», el señorito Fernando, está presentada detalladamente por Tanco; desde su infancia se habituó a divertirse golpeando a los esclavos, no tiene el menor interés por sus estudios, al llegar a los veintidós años: «sabiendo apenas escribir, leer, algunas cuentas, farfullar el francés y tirar el florete», asistía a las reuniones sociales, era jugador y libertino. Los visitantes que se reúnen en casa de don Antonio, un médico, un canónigo y el inevitable marqués de Casanueva, conversan sobre la producción de azúcar y las características de los esclavos como lo hacen en la posterior novela de Villaverde los huéspedes de don Cándido Gamboa en su ingenio «La Tinaja».

Félix Tanco construye su relato con elementos que después emplearán los narradores antiesclavistas. *Petrona y Rosalía* está concebida con una estructura en la que la relación entre amos y esclavos incide en la corrupción que la esclavitud impregna en la familia cubana, el elemento disociador que constituían las relaciones clandestinas entre amos y esclavos que hacían surgir descendientes ilegítimos. En el prólogo a *Petrona y Rosalía,* roza este punto:

> Si es la familia el elemento de la sociedad civil, ¿qué sociedad será la nuestra, y qué ciudadanos se formarán entre nosotros, cuando la fuerza bruta tiene levantado su trono en el seno de

[27] *Max Henríquez Ureña:* Panorama histórico de la literatura cubana, *t. I. La Habana, Edición Revolucionaria, 1967: p. 235.*

la misma familia contra la moral y el derecho, y donde son necesarios por consiguiente un verdugo y todos sus instrumentos de opresión y suplicio para conservar su prepotencia?[28]

Por supuesto, Tanco no intenta penetrar en el mundo interior de los esclavos, no podemos conocer las reacciones de Petrona o de Rosalía cuando se ven sometidas a hechos y actitudes que revelan la insensibilidad moral de sus dueños. Partiendo del punto de vista del blanco dominador, no es de extrañar que Tanco caiga en prejuicios raciales, como por ejemplo cuando menciona la fortaleza física del esclavo (en este caso Petrona), que le permite soportar los más duros trabajos. Porque el autor descubre los terribles efectos del sistema esclavista, pero no intenta trazar el perfil psicológico de los esclavos que están presentados en este relato —como en muchos otros— en una forma simple, elemental, meros elementos pasivos en ese gran engranaje social. No obstante, Tanco revela la quiebra moral de los esclavistas aun entre ellos mismos cuando da a conocer los amores adulterinos de doña Concepción, la madre del «niño» Fernando. Los novelistas posteriores —ni Suárez ni Villaverde— llegaron a tanto con personajes semejantes, como la señora Mendizábal, el primero, o doña Rosa Sandoval, el segundo. En ellos, la madre blanca esclavista, que tiene similar actitud ambivalente ante sus esclavos, moviéndose entre la dureza y la clemencia, que mima a sus hijos varones que remedan las actividades clandestinas de sus progenitores, no contraviene los «sagrados» juramentos del matrimonio, como sí lo hace la madre del «niño» Fernando en el relato de Félix Tanco.

De los otros dos relatos que formaban parte de las *Escenas de la vida privada en la isla de Cuba,* sólo sabemos lo que el propio Tanco cuenta a del Monte en sus cartas. Su proyecto incluía observaciones sobre las distintas clases sociales. Le informaba a del Monte:

La aristocracia es la que paga el pato en *Petrona y Rosalía,* y la clase media en *El hombre misterioso,* que es el título del segundo cuento. Todos salen bien zurrados y expuestos a la vergüenza pública: verás en *El hombre misterioso* cómo pinto a nuestros curas de campo.[29]

Debemos tener en cuenta esta apreciación en cuanto al clero de la época a que se refiere Tanco. En las novelas antiesclavistas cubanas no asoma en ningún momento una destacada posición anticlerical, salvo muy levemente en *Romualdo; uno de tantos* (1881), de Francisco Calcagno (1827-1903). La incidencia en esta actitud hubiera podido corresponder al anticlericalismo de que hace gala Tanco en sus cartas y en su folleto *Los jesuitas de La Habana,* que escribió en 1862.[30] Sobre el otro cuento ofrece igualmente datos muy escuetos. A él se refiere una carta a del Monte fechada el 4 de septiembre de 1838:

Tengo en quilla otro cuento más, *Historia de Francisco.* Esta historia es la de un negrito de 12 años sacado del barracón cuando los barracones estaban en el frente de la alameda y se hacía libremente el comercio de Africa. Con el negrito Francisco voy a meterme en todos los rincones

[28] *Revista* Cuba Contemporánea, *cit. (24). Puede leerse* Petrona y Rosalía *en* Cuentos cubanos del siglo XIX, *sel. y pról. de Salvador Bueno. La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1975.*

[29] Centón..., *cit. (5), p. 113.*

[30] *Cit. por Manuel I. Mesa Rodríguez en prólogo a* Centón..., *cit. (5), p. vii.*

de las casas desde el palacio hasta el bohío y todo lo he de sacar a la pública expectación —o a la vergüenza pública—.[31]

Al año siguiente, le hacía saber a del Monte que había variado el título de estas narraciones:

El niño Fernando, en lugar de *Petrona y Rosalía; El cura,* en lugar de *El hombre misterioso; El lucumí,* en lugar de *Francisco.* Todas están retocadas y compuestas [...] Tengo ya en la idea otra novela que será larga y que tendrá por título *Los bandoleros.* En este cuento entrará la pintura del foro, la suerte de la clase blanca pobre de la isla, la conducta del gobierno, etc., etc...[32]

Durante los años siguientes siguió trabajando en ellos, según confiaba a del Monte. Cuando la condesa de Merlin —la escritora habanera de expresión francesa María Mercedes de Santa Cruz (1789-1852)— visitó La Habana en 1840, leyó los relatos de Tanco y éste le agradecía a del Monte que obsequiara con una copia de ellos a «tan alto personaje» antes que regresase a París.[33]

Desde noviembre de 1838, los contertulios de del Monte comienzan a comentar la novela *Francisco,* de Anselmo Suárez y Romero. Ya el 15 de marzo de 1839 el propio Suárez, que acababa de rebasar los veinte años, le escribía a don Domingo desde el ingenio Surinam (Güines), en donde seguía trabajando en los capítulos de su novela:

... desde que V. me encargó una novela donde los sucesos fueran entre blancos y negros, y desde que la comencé, me ha entrado tal afición a observar los excesos de aquéllos y los padecimientos de los segundos, tal gusto por estudiar las costumbres que nacen de la esclavitud, costumbres raras y variadas a lo infinito, que no me pesa, antes me agrada mi estancia aquí para acopiar noticias y tela con que poder escribir algún día otra novela por el estilo de la del *Ingenio o Las delicias del campo.*[34]

En noviembre del año anterior, el poeta Milanés, desde Matanzas, comentaba a del Monte la lectura que había hecho del capítulo primero de la novela, a la que daba el título de *Francisco.* Por las cartas de Suárez sabemos que al mismo tiempo que escribía los capítulos de su novela, que pasaba a su amigo José Zacarías González del Valle (1820-1850), quien los copiaba y corregía, él mismo a su vez copiaba y corregía el manuscrito de la autobiografía de Manzano para entregar a Madden. No es de extrañar, por tanto, los contactos que existen entre ambas obras. Sin embargo, *Francisco,* llevada por el cónsul inglés a Londres, no fue publicada por él y sólo pudo editarse muchos años después en New York (1880), dos años después de la muerte de su autor. Suárez publicó su *Colección de artículos* en 1859; quiso incluir en dicho volumen fragmentos de su novela, pero la censura lo impidió. Sin embargo, *Francisco* circuló manuscrita durante mucho tiempo. Diversos intelectuales cubanos la conocieron en esta forma. Antonio Zambrana (1846-1922) escribió en Chile (1875) la novela *El negro Francisco,* mientras actuaba en la República del Pacífico como agente de propaganda de la causa independentista cubana. La novela fue publicada en Santiago de Chile ese mismo año. En ella el autor reconoce su deuda con la obra de Suárez y Romero, a quien escuchó

[31] Centon..., *cit. (5), p. 116.*
[32] Ibid., *p. 134.*
[33] Ibid., *p. 149.*
[34] Centón..., *t. IV. La Habana, Academia de la Historia de Cuba, 1930, p. 38.*

la lectura de algunos pasajes en la tertulia que mantenía en La Habana su tío, Ramón Zambrana, en 1862.[35]

La lectura de *Francisco,* no obstante su endeble estructura y desarrollo, descubre riquezas insospechadas. La historia de Francisco, esclavo de nación, es decir, nacido en Africa, calesero de la señora Mendizábal, alto y de hermosa prestancia, y de sus infortunados amores con la mulata criolla Dorotea —igualmente esclava de dicha señora, quien la consideraba como un bello adorno de su casa—, frustrados por la caprichosa oposición de su dueña, que no les permitió contraer matrimonio, y por la intervención del «niño» Ricardo, hijo de dicha señora, hermano de leche de la mulata, a la que pretendió convertir en su concubina y persuadió a su madre de la maligna condición de Francisco, quien fue llevado al ingenio y maltratado sin compasión por el mayoral don Antonio, conquista evidentemente un carácter melodramático y folletinesco de la más trillada ejecución. Analizada con cuidado por los contertulios de del Monte —como podemos comprobar en el *Centón Epistolario*— ha sido estudiada con igual penetración con motivo de las recientes reediciones. Pero observamos que se pasa por alto la índole documental que posee esencialmente esta obra que Suárez escribió «con el candor y el desaliño de un joven sin conocimiento de ninguna especie». Objeciones y reproches olvidan que ésta es una obra de encargo, compuesta con un objetivo muy preciso. La novela exige ser analizada con la misma óptica con que fue escrita. En la «Advertencia» que escribió Suárez en 1875, que se halla al frente de su obra, dice:

> Suelo reírme de mil palabras y giros mal usados y de multitud de redundancias y repeticiones enfadosas; pero en cuanto contemplo a Dorotea y a Francisco, víctimas de una institución horrenda, pienso que la crítica literaria más severa habrá de ahogar sus censuras para compadecer a aquellos dos esclavos desventurados, juntando su llanto con el mío. Es el triunfo que me enorgullecerá.[36]

Francisco, a la que del Monte dio el irónico título *El ingenio o las delicias del campo,* está emparentada con el género testimonial, responde al objetivo de mostrar —y lo hace mejor que cualquier otro documento de la época— las condiciones de vida de los esclavos domésticos y de los esclavos en los ingenios de azúcar. Acerca de estas plantaciones ofrece testimonios llenos de pormenores sobre la producción de azúcar en las primeras décadas del siglo XIX: la organización del trabajo que realizaban los esclavos, tanto en la época de la seca como en los meses de lluvia; la atención médica que recibían, y la instrucción religiosa; sus fiestas, velorios y cantos que entonaban durante el trabajo y en sus escasas horas de descanso; los diversos tipos de castigos que les eran infligidos, con multitud de otros datos e informaciones. Despréndese de la novela todos los mecanismos coercitivos que utilizaban los esclavistas. Para ellos:

> Con los negros no valen condescendencias; se pierden sin remedio, y los amos son los que pagan el pato; desuéllelos usted vivos, trátelos usted a la baqueta, a patadas, a palos, como a los mulos y a los perros y será bien servido, andarán más listos que un lince.[37]

[35] *Antonio Zambrana:* El negro Francisco. *La Habana, P. Fernández y Cía, 1953, p. 164.*

[36] *Anselmo Suárez Romero: Advertencia. En:* Francisco, *La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1972.*

[37] *Anselmo Suárez Romero: ob. cit. (36), p. 57.*

Frente a esta situación, planteada claramente, el autor asume una actitud que descubre sus contradicciones al enfocar la realidad colonial esclavista a tenor con sus intereses de clase y su ideología reformista. Suárez no consigue brindar una visión cabal de la esclavitud debido a la óptica que emplea para destacar el contraste existente entre los blancos dominadores y los negros sometidos. La solicitud del abolicionista inglés Madden encuentra un valladar tácito en el reformismo implícito de Suárez, que responde a su procedencia clasista. Por eso percibimos un contrapunto ideológico, un enfrentamiento entre dos posiciones ideológicas, entre *el abolicionismo deseado y el sustancial reformismo.* Suárez claudica en sus propósitos abolicionistas por sus limitaciones de clase y por la poquedad de su carácter, que le lleva a consideraciones religiosas cristianas y se refugia en soluciones morales. De todos modos, el autor traspasa los intereses de su clase, se sitúa en su sector más avanzado. La novela fustiga indudablemente la situación existente en Cuba, el tratamiento aplicado a los esclavos, pero de ningún modo se atreve a cuestionar la institución misma. La posición maniquea que asume Suárez ubica polarmente a los personajes; en un extremo sitúa a Francisco; en el otro, al «niño» Ricardo, al mayor don Antonio y al médico del ingenio. En su intento de humanizar al esclavo creó un personaje totalmente artificial, fantasmal. Francisco lo acepta todo con un estoicismo «cristiano», todo lo soporta pasivamente. Frente a las objeciones que sobre este punto le hacían sus amigos, Suárez respondía:

> ...yo trataba de pintar un negro esclavo, ¿quién que se halla gimiendo bajo el terrible y enojoso yugo de la servidumbre puede ser tan manso, tan apacible, tan de angélicas y santas costumbres como él...? Francisco es un fenómeno, es una excepción muy singular... Así fue que desde que comencé a escribir comencé de consuno a entristecerme: me enojé y más contra los blancos según fui pintando sus extravíos, y como mi carácter, digámoslo de una vez, es amigo de tolerar con paciencia las desgracias de este pobre valle de lágrimas, vino a dotar a Francisco de Aquella resignación y mansedumbre cristiana... He aquí la causa de mi error. [38]

La dicotomía estilística que resulta esencial en esta novela resalta con la antitética presentación de una naturaleza tropical paradisíaca y el terror horrible de la esclavitud [39]. Como cantó Heredia:

> *las bellezas del físico mundo,*
> *los horrores del mundo moral.*

Pero la pasividad de Francisco resulta recurso necesario al objetivo de su autor, que busca la conmiseración de los amos y responde, por tanto, a su óptica filantrópica. No se ha señalado, sin embargo, que el héroe bueno y manso que es Francisco identifica la patria y la libertad cuando evoca las lejanas tierras de su nacimiento: «Recordó los días felices de su infancia, felices, porque era libre: las colinas, las llanuras, los bosques, los arroyos de su patria, a sus parientes, a sus padres» (p. 77). Y más adelante: «Le vino a la fantasía aquel tropel de imágenes desconsoladoras que de continuo lo atristaban: su patria, su libertad...».

Francisco y Dorotea están idealizados; Dorotea es también de «peregrina hermosura,

[38] Centón..., *cit. (34), p. 44.*

[39] *Aurelio Mitjáns:* Estudio sobre el movimiento científico y literario de Cuba. *La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963, p. 188.*

honestidad y recato», no es la mulata dominante y vengativa que aparece en otros relatos posteriores, sino la esclava sufrida y ultrajada que defiende su honor ante la rijosidad del «niño» Ricardo, al que replica: «No, señor, ''niño'', Dorotea tiene este pellejo, pero sabe lo que es vergüenza» (p. 153). Ambos esclavos sirven también para reflejar la identificación entre los sentimientos de los personajes y la naturaleza, rasgo tan característico del romanticismo: «Francisco solía, en las horas de amargura, buscar aquella arboleda tan acorde con el estado de su alma» (p. 100); cuando Dorotea llega al ingenio, esperando reunirse con Francisco, «todo lo ve alegre aquella tarde, las aguas, las yerbas, los árboles, el cielo y los pájaros».

Tanto los contemporáneos de Suárez como los más recientes comentaristas de su obra han elogiado su creación del mayoral don Antonio, hombre cruel, monstruoso, servil y charlatán, brazo ejecutor de la coerción esclavista, verdadero artífice del látigo, el «bocabajo» y el cepo, que hace alarde de su inventiva para infligir horribles y desusados castigos a los esclavos. A su lado, el médico del ingenio es figura menor, pero espejo de la crueldad y la sevicia, persona sin escrúpulos y sin verdadero conocimiento de su profesión, que exacerba la situación de los esclavos por la forma salvaje en que los trata so pretexto de curarlos; a ratos más parece caricatura que retrato, tanto recalca Suárez sus cualidades negativas.

Atención especial requiere el «niño» Ricardo. Su educación fue muy similar a la del «niño» Fernando que conocimos en *Petrona y Rosalía.* La pasión erótica lo domina por entero, la posesión de Dorotea lo lleva a actuar en forma insospechada en un esclavista, al extremo de proferir palabras como éstas: «...Dorotea, yo soy tu amo, pero, ¿de qué me ha valido ni me vale el ser amo tuyo? (...) ¡Oh! yo daría cualquier cosa por ser negro, con tal de gustarte» (p. 151-52). Hasta llega a decirle: «¿será posible que tengas todavía la crueldad de no corresponderme?», y aún más: «yo no me cansaré nunca de estarte rogando» (p. 155). Pero el odio que siente contra Francisco lo conduce al sadismo: le exige al mayoral que extreme las torturas hasta un punto que parece casi imposible que pudiera sobrevivir a tales castigos.

Como pensaban muchos de sus amigos, Suárez considera que la esclavitud ha contagiado por igual a poseedores y poseídos, a amos y a esclavos, de lo que se deriva un odio atroz entre ellos. Por eso escribía: «parece que la esclavitud ha esparcido por nuestra atmósfera un veneno que aniquila las ideas más filantrópicas y que sólo deja en su rastro el odio y el desprecio hacia la raza infeliz de la gente de color». He ahí la importancia que posee un personaje a quien los comentaristas y estudiosos de *Francisco* han pasado por alto. Nos referimos a la señora Mendizábal. «La señora ama de Francisco, que nació y se crio entre esclavos, no pudo eximirse enteramente de este influjo pernicioso» (p. 62). Su perfil psicológico lo presenta el autor con una nota vacilante, ambigua y contradictoria. Ella se mueve con indecisión entre la bondad y la soberbia, la compasión y la crueldad. «Si bien no oprimía con castigos a sus siervos, los miraba siempre con aquel despego y sequedad que bastan para señalar la distancia que media de un esclavo a un señor». Aunque podía considerarse bondadosa, su caprichosa decisión de impedir el matrimonio de Francisco y Dorotea desata la tragedia. Quizá podría considerarse que ella responde con su actitud vacilante a la contradictoria posición del autor de la obra. Porque Suárez trata de salvar la imagen positiva del amo esclavista

subrayando la bondad «cristiana» de la señora Mendizábal, ofreciendo a través de ella un paliativo para salvaguardar a la clase dominante y escindir de ella a personajes que representan la maldad y la explotación inmisericorde como Ricardo, don Antonio y el médico de los esclavos.

Sin duda alguna, Suárez quiso contrastar la humildad de Francisco, aunque creyendo que era una figura de excepción, con la soberbia de Ricardo. Esta dicotomía se hace más evidente con la posición sumisa y pasiva del esclavo. La novela transparenta un debate emanado por la idea de la libertad. Si estamos de acuerdo que «la libertad es la conciencia de la necesidad», el negro bueno y manso que es Francisco apenas puede asomarse a un conflicto que lo obligaría a una acción reivindicadora, a la lucha por la libertad. Por eso la toma de conciencia del personaje no se produce, Francisco solamente añora con nostalgia los días felices de su libre infancia en su tierra natal africana; la toma de conciencia hubiera sido una rebelión del personaje contra el autor. Por eso Francisco no actúa frente a la realidad en que se encuentra, no hace nada para cambiar su situación. Por tanto, el esclavo que no lucha por la libertad resulta un buen elemento para este vocero del reformismo que sólo aspiraba a un mejor tratamiento de los esclavos, a la posible supresión del comercio esclavista, pero sin traspasar la frontera que le llevaría a proclamar la total abolición de aquel horrendo sistema. Francisco escapa por la vía del suicidio.

Frente al maniqueísmo sustancial de Suárez, Del Monte le hacía llegar sus comentarios para que no cayera en lo *subversivo.* Mantenemos el criterio que no ha sido bien evaluado este aspecto en el análisis de la novela. José Zacarías González del Valle, entre las cartas que enviaba a Suárez comentando su novela en marcha, le decía en la correspondiente al 17 de noviembre de 1838:

> Así que Domingo te indicó que suprimieras lo subversivo, no porque maleando sus buenos principios lo crea perjudicial, sino porque vio que el novelista no debe poner arengas en boca de sus personajes, y menos siendo inverosímiles: que la moralidad o máxima política que domine tu obra se desprenda como de suyo, sin apuntarla ni pregonarla a cada paso, y que por lo mismo que la novela tuya sirve para ir corrigiendo nuestras costumbres, ha de salir verdadera, cubana, y tan provista de hechos indisputables, que no haya más que ver el retrato y abominarlo... [40]

Nicolás Guillén, en un artículo publicado en el periódico *Hoy* (29 de marzo de 1964) señalaba agudamente la coincidencia de estos criterios con los que expresara Federico Engels a la novelista alemana Mina Kautzky en una carta del 26 de noviembre de 1885, en la que dice:

> No soy de manera alguna enemigo de la poesía de tendencia como tal. El padre de la tragedia, Esquilo, y el padre de la comedia, Aristófanes, fueron ambos netamente poetas de tendencia, lo mismo que Dante y Cervantes. (...) Los rusos y los noruegos modernos, que producen excelentes novelas, son todos poetas de tendencia. Pero yo creo que la tendencia debe resultar de la acción y de la situación, sin que sea explícitamente formulada, y el poeta no está obligado a dar al lector la solución histórica futura de las condiciones que describe. [41]

[40] *J. Z. González del Valle: ob. cit. (2), p. 92 y 93.*
[41] *En Marx y Engels:* Sobre la literatura y el arte. *La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1972, p. 287 y 288.*

Es sorprendente la coincidencia entre el pensamiento de Engels y el expuesto por González del Valle, casi cincuenta años antes, que señala «la forma y manera en que ha de manifestarse la inconformidad del creador cuando recoge en su obra una realidad injusta y cruel». Las palabras de González del Valle, que traducen el pensamiento de Del Monte, revelan una posición clave para examinar y evaluar las obras literarias que surgieron de las terturlias que celebraba el crítico, sobre todo las que se refieren directamente a la problemática de la esclavitud, como las que en estas páginas hemos examinado.

Sutiles deslindes requiere esta novela que ubicamos a medio camino entre el romanticismo y el realismo, no por el afán ecléctico del autor, sino por las particulares condiciones económico-sociales de la Cuba de su época y de la cultura colonialista que pesaba sobre esta isla caribeña, que la mantenían bajo normas enajenantes. Los contactos y coincidencias que observamos en las obras hasta aquí analizadas muestran «hasta dónde era común para aquella generación de narradores, la visión artística y la realidad social, en virtud del coherente catalizador de las tertulias de la casa de Del Monte».[42] De este modo, como explicara Ambrosio Fornet, «Cuba llegó tarde a la independencia; en cambio, dio la primera narrativa original y coherente de la literatura hispanoamericana».[43]

No incorporamos a este estudio la más valiosa novela cubana del siglo XIX, *Cecilia Valdés*, considerada siempre como alegato antiesclavista. El caso merece explicación adicional. Su autor, Cirilo Villaverde (1812-1894) formaba parte de las tertulias delmontinas desde sus inicios en 1834; una de sus primeras obras, *El espetón de oro,* brotó a sugerencias del mismo crítico. Sin embargo, el germen de su novela magna *Cecilia Valdés* no está integrado a la corriente narrativa antiesclavista que emergió de las propias tertulias. Porque hemos de distinguir entre la *Cecilia Valdés* que apareció publicada en 1839 y la que se editó en New York cuarenta años después, en 1882. En el mismo año en que Suárez concluía su *Francisco* y el inglés Madden preparaba su regreso a Londres portando aquellas obras que se proponía publicar en Inglaterra como contribución a la campaña abolicionista, aparecía en la revista literaria habanera *La Siempreviva* un breve relato en dos partes titulado *Cecilia Valdés,* que constituye un bosquejo en forma de cuento de la novela que apareció el propio año de 1839, en la Imprenta Literaria de Lino Valdés, dividida en ocho capítulos, a la que siempre nos referimos como «la primera parte de la novela». Esta obra la compuso Villaverde a solicitud de su amigo Manuel del Portillo, quien le pidió que escribiera «un artículo de costumbres cuyo asunto fuese las ferias del Angel» que se celebraban cada año en los alrededores de la habanera iglesia de este nombre. Esta «primera parte» de *Cecilia Valdés* se caracteriza por su indudable óptica costumbrista; en ella no percibimos ningún rasgo que descubra una intención antiesclavista, por lo que no puede incluirse en la etapa primigenia de esta corriente narrativa. Cuando concluye la redacción completa de su obra en 1879, durante su destierro estadounidense, a cuarenta años de aquella primera parte, Villaverde enfoca la sociedad colonial en su totalidad y subraya la importancia indudable que poseía

42 *Imeldo Alvarez García: «La prehistoria del cuento en Cuba». En* La Gaceta de Cuba, *no. 103. La Habana, may.-jun. 1972.*

43 *Ambrosio Fornet:* Antología del cuento cubano y contemporáneo. *México, Ediciones Era, 1967, p. 9.*

la problemática esclavista en el período en que desarrolla su relato, entre 1812 y 1831. En la versión completa y definitiva de 1882, los rasgos realistas son más firmes, las pinceladas costumbristas constituyen elementos subordinados a la intención totalizadora del autor, la visión social es más crítica y la cuestión esclavista —que ya en ese año de 1882 está en vías de liquidación— está inserta en el amplio mural histórico que se despliega ante nosotros. Con razón afirmó Enrique José Varona:

> Lo que había de ser, en la primera intención, mera novela de costumbres, se convirtió, por la intensidad de la emoción, la riqueza de los recuerdos y la profundidad escrutadora de la mirada del artista patriota, en evocación maravillosa, en exteriorización palpitante de la vida íntima de un grupo humano. [44]

Por otra razones tenemos el criterio de que tampoco debe ser incluida en un estudio sobre «la primitiva narración antiesclavista en Cuba» la novela *Sab* (1841), que en España publicó la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873). El desarrollo «excéntrico» de la producción literaria de la relevante escritora desliga de cierta manera esta novela de la primigenia narrativa antiesclavista que surge en torno a las tertulias delmontinas, no obstante ciertas coincidencias verdaderamente sorprendentes. La joven peregrina que redacta las páginas de esta novela evocando los recuerdos de su lejana tierra natal a partir de sus muy recientes e inmediatas lecturas de autores románticos, percibe su situación de mujer de radicales ideas, que choca con las estrictas normas de la sociedad española, como muy semejante a la sometida condición del esclavo de origen africano. Crea al mulato esclavo Sab a tenor con las normas europeizantes del «noble salvaje». Pero diversos elementos incluidos en la novela subrayaban su carácter antiesclavista, por lo cual se impidió que circulara aquella edición primera en Cuba, aunque la imagen artificial de Sab deviene figura exótica transformada a virtud del impulso romántico de la Avellaneda.

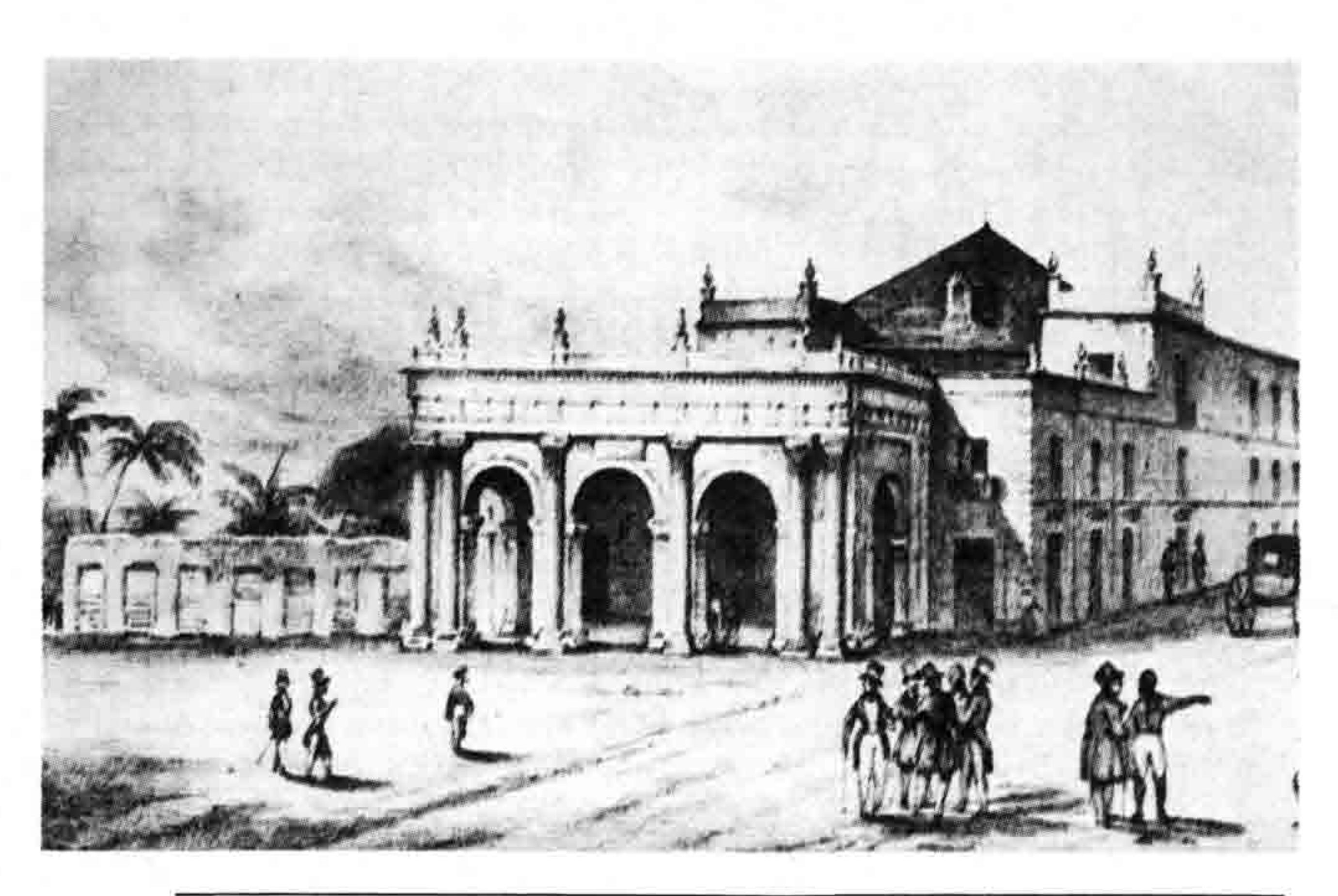
Sin embargo, entra muy adecuadamente en los límites de nuestro estudio el relato breve «El ranchador», según parece escrito en 1839 por Pedro José Morillas (1803-1881), que fue publicado diecisiete años después en la revista *La Piragua* (1856) dirigida por Joaquín Lorenzo Luaces y José Fornaris. Desconocemos la génesis de esta «noveleta». Su protagonista es un «ranchador», como llamaban a los que se dedicaban a perseguir a los cimarrones y cobraban por sus servicios. Las «hazañas» de este individuo transcurren en las zonas montañosas de la zona occidental de la Isla, por lo que está vinculado el relato con el «Diario de un ranchador», que copió Cirilo Villaverde, publicado muy recientemente en la *Revista de la Biblioteca Nacional «José Martí»*. [45] Pero el ranchador de Morillas persigue a los cimarrones impulsado sobre todo por deseos de venganza, no por dinero, como Francisco Estévez, el autor del Diario copiado por Villaverde; no es, por tanto, una figura tan criminal y repulsiva. Como expuso Ambrosio Fornet: «este implacable relato introdujo la crueldad y la violencia de la lucha de clases en la literatura cubana». El joven lucumí que enfrenta al ranchador llamado «el bayamés» asume una postura radicalmente distinta a las figuras del esclavo dócil y sumiso como Manzano y Francisco: combate por su libertad con las armas en la mano.

[44] *Enrique José Varona: «El autor de* Cecilia Valdés». *En* Cuba en la Unesco, *Homenaje a Cirilo Villaverde. La Habana, 1964, p. 101.*

[45] *Ambrosio Fornet: ob. cit. (43), p. 9.*

Este panorámico estudio de la primitiva narración antiesclavista en la literatura cubana pone de relieve cómo estos autores se adelantaron a otros narradores hispanoamericanos en el tratamiento de los problemas esenciales de sus países respectivos. Las explosivas tensiones que latían en la sociedad colonial cubana a mediados del siglo XIX hallaron su representación literaria mediante estas narraciones que constituyen los cimientos firmes de la mejor narrativa hispanoamericana de la pasada centuria.

Salvador Bueno



VISTA DEL TEATRO DE TACON DE LA HABANA. 1841. 11,3 × 17,3 cms.

Cecilia Valdés: el nacimiento de una novela antiesclavista

A mi Granada

La novela antiesclavista forma parte del origen de la literatura cubana del siglo diecinueve. Era un movimiento literario inspirado por Domingo del Monte, el crítico literario más importante de esa época. Escritor neoclásico tardío, animó a sus amigos escritores a abandonar el romanticismo explorando temas como el de la esclavitud. Del círculo literario de Del Monte surgieron las obras antiesclavistas de Anselmo Suárez y Romero, Félix Tanco y Bosmeniel, Antonio Zambrana, Juan Francisco Manzano y Cirilo Villaverde. Estos escritores trataron el mismo tema y escribieron aproximadamente durante el mismo período (1835-1840). Sus obras circularon clandestinamente, desaparecieron y se publicaron muchos años después. Algunas incluso fueron reescritas. Aunque Manzano escribió su *Autobiografía* en 1835, [1] ésta no se publicó en español hasta 1937. [2] Richard Madden, el árbitro del Tribunal Mixto, dice que Manzano escribió una continuación de su autobiografía. Sin embargo, se perdió estando en posesión de Ramón de Palma. [3] Algunos críticos, como Richard Jackson, piensan que la segunda parte fue probablemente, más comprometida que la primera.

La historia de la publicación de otras obras antiesclavistas ha seguido una trayectoria similar: *Petrona y Rosalía,* de Tanco, escrita en 1838, no se publicó hasta 1925; *Francisco* de Suárez y Romero, escrita en 1839, fue eliminada de la *Colección de Artículos* de 1859 [4] y no vio la luz hasta 1880, en Nueva York. Y, lo que es más importante, Zambrana reestructuró *Francisco* y la incluyó en su obra *El negro Francisco,* una versión más atrevida que el original como revela la utilización del adjetivo *negro* en el título.

Las dos versiones de *Cecilia Valdés* de Villaverde: un cuento en dos partes, y el primer volumen de la novela, también desaparecieron después de 1839. Aunque Roberto Friol-

[1] *Algunos críticos, como Salvador Bueno, afirman que Manzano escribió su autobiografía en 1839. Sin embargo, Roberto Friol piensa que lo hizo en 1835. Ver* Historia de la literatura cubana *de Bueno (La Habana, Editorial del Ministerio de Educación, 1963), p. 109 y* Suite para Juan Francisco Manzano *de Friol (La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1977), p. 29.*

[2] *Manzano escribió su autobiografía a petición de Domingo del Monte y ésta fue publicada por primera vez por Richard Madden bajo el título «Life of the Negro Poet» dentro de una colección llamada* Poems by a Slave in the Island of Cuba, *publicada en Londres en 1840. Para el texto en español, ver* Autobiografía, cartas y versos de Juan Francico Manzano *editado por José Luciano Franco (La Habana, Municipio de La Habana, 1937).*

[3] *Ver* Black Writers in Latin America *(Alburquerque, Universidad of New Mexico Press, 1979), pp.31-34.*

[4] *En su «Advertencia», Suárez y Romero afirma lo siguiente: «Cuando publiqué mi* Colección de Artículos *en 1859, quise que entrasen a componer parte de ella los* Fragmentos. *El censor los rechazó apenas hubo leído los primeros párrafos, y si siempre había comprendido yo que mi novela no podía publicarse mientras existiese entre nosotros la esclavitud...»,* Francisco *(La Habana, Biblioteca Básica de Autores Cubanos, 1970), p. 28.*

nos habla de la existencia de un segundo volumen dividido en cinco capítulos, publicados en 1841,[5] la novela no apareció en su forma completa hasta 1882. Esta última reescritura es considerablemente distinta de las dos primeras. Contrariamente a lo que muchos sostienen, la edición de 1882 no debería ser considerada una continuación de la de 1839, sino más bien una reconstrucción de la obra.

Cecelia Valdés es la novela más importante del siglo diecinueve cubano y quizás una de las obras más significativas de América Latina en ese período. Elías Entralgo afirma que «*Cecilia Valdés* es nuestro más representativo mito literario. Equivale, para la literatura cubana, a lo que el *Quijote* para la española, *Hamlet* para la inglesa o *Fausto* para la alemana».[6] En este breve ensayo mi intención es comparar y analizar las tres versiones de la obra de Villaverde, para así demostrar lo distintas que las dos primeras son de la última. El análisis que aquí hago pone en tela de juicio el carácter antiesclavista de las dos primeras y demuestra que, a pesar de la semejanza en el tema y los personajes, sólo la versión de 1882 puede considerarse novela antiesclavista.[7] Considero necesario este trabajo de investigación porque existe la creencia de que la versión de 1839 de *Cecilia Valdés* era antiesclavista.[8] Si éste hubiese sido el caso, la novela de Villaverde habría sido la única obra antiesclavista del momento publicada en Cuba, lo que resulta bastante improbable, porque todas las obras estaban sometidas a la revisión de tres censores.[9] Las obras antiesclavistas publicadas en esa época se dieron a conocer en el extranjero. La *Autobiografía* de Manzano fue traducida e impresa por Richard Madden en Inglaterra en 1840; *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda, fue publicada en Madrid en 1841; y *El negro Francisco,* de Zambrana, en Santiago de Chile en 1873.

El acto de escribir o reescribir implica siempre la transformación de un texto y *Cecilia Valdés* de Villaverde es un ejemplo importante de ello. Su primer esbozo en la revista *La Siempreviva,* en 1839,[10] como cuento en dos partes, se vio seguida, ese mismo año,

[5] *Friol, «La novela cubana en el siglo* XIX*»,* Unión, *6, n.° 4 (1968), 199.*

[6] *Ver «El capitalismo habanero», en Loló de la Torriente,* La Habana de Cecilia Valdés *(La Habana, Jesús Montero, 1946), p. 6.*

[7] *Olga Blondet Tudisco y Antonio Tudisco, entre otros, comentan este falso concepto en la introducción que hacen a una edición de* Cecilia Valdés. *Ver dicha edición de* Cecilia Valdés *(Madrid, Anaya, 1971), pp. 17 y 20. En una introducción a otra edición de* Cecilia Valdés, *Ivan Schulman hace un breve comentario de las tres versiones que coinciden con algunas de las ideas expuestas en este estudio. Sin embargo, Schulman, a diferencia de mi interpretación, busca los elementos raciales y socio-políticos de la última edición en las dos primeras. Aunque estamos de acuerdo con Esteban Rodríguez en que la primera intención de Villaverde no fue la de escribir una novela antiesclavista, disentimos de Schulman en cuanto a que añade que Villaverde no lo hizo porque le obligaron a guardar silencio. Nosotros, además, sostenemos que la versión definitiva tiene más de novela antiesclavista que lo que Schulman advierte. Esto se aplica especialmente a la segunda parte de la novela, cuando los Gamboa van al ingenio. Ver el «Prólogo» de Schulman en su edición de* Cecilia Valdés *(Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981) y especialmente pp. xiii-xviii.*

[8] *Esta interpretación errónea proviene de aquellos que piensan que la edición de 1882 es una extensión de la de 1839. Estos críticos intentan ver en los primeros trabajos los acontecimientos de la edición definitiva de* Cecilia Valdés.

[9] *Del Monte sitúa a los tres censores en el contexto de la experiencia propia del escritor: «el escritor, al tomar la pluma, tiene aquí que contemporizar, primero, con el censor regio, después, con el sota-censor, que es un oficial militar de Palacio, especie de visir revisor, y por último, con el capitán general». Cita de Imeldo Álvarez García, «La obra narrativa de Cirilo Villaverde», en* Cecilia Valdés *(La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981), p. 28. Todas las referencias corresponden a esta edición y entre paréntesis se indican las páginas en las que aparecen las distintas citas.*

[10] *Ver «Cecilia Valdés»,* La Siempreviva, *2 (1839), pp. 75-87 y pp. 242-54.*

de la publicación del primer volumen. [11] Sin embargo, como hemos apuntado, la versión definitiva, tal y como la conocemos no fue completada hasta 1882 en Nueva York. [12] Los cambios que sufrió la obra no sólo fueron necesarios, sino además inevitables. En el prólogo a la versión final, que concluyó en 1879, Villaverde cuenta que al escapar de Cuba en 1849, dejó atrás todos sus libros y manuscritos y que cuando los recibió, dejaron de serle útiles. [13] También sabemos que Villaverde hizo profundas correcciones a la versión final. En una carta a Julio Rojas, escritor y periodista cubano, fechada el 18 de mayo de 1884, Villaverde le revela que el manuscrito final tenía mil cien páginas y que él lo redujo a un tercio de su tamaño. [14] Los cambios que se efectuaron en su elaboración entre las versiones primera y última son evidentes en una lectura minuciosa de los textos. El cuento, que constituye el núcleo del primer volumen, narra la vida de una niña mulata. Tenía diez años y era huérfana. La familia Gamboa admiraba su belleza. Después de la visita de Cecilia a los Gamboa, éstos bromean sobre el parecido entre la niña y algunos miembros de la familia, incluso entre Don Cándido y Cecilia. La segunda parte del cuento se limita a una conversación entre Cecilia y su abuela en la que la niña cuenta su experiencia con los Gamboa. La abuela queda alarmada por las implicaciones del hecho y le ruega que no vuelva a visitarles. Así, para asustarla, le relata la historia de una niña como Cecilia a quien, después de haber sido raptada por un estudiante como el joven Gamboa, se traga la tierra. El cuento acaba con una descripción agresiva de Leocadio y con la desaparición de Cecilia, ofreciendo un final paralelo al cuento de la abuela. Concluye también con la muerte de la abuela.

No hay, apenas, ninguna diferencia entre el cuento y los dos primeros capítulos de la novela tal como apareció en 1839, a excepción de los cambios estilísticos que se hacen en cualquier revisión, la omisión de una breve introducción al cuento y el dramático desenlace que acabamos de mencionar. Si continuamos la comparación, observaremos que, por ejemplo, se han cambiado algunos nombres como el de Leocadio por Leonardo y el de Susanita, la madre de Cecilia, por Rosario Alarcón. [15] Salvando estas diferencias, el cuento y el primer volumen de *Cecilia Valdés* coinciden palabra por palabra, párrafo por párrafo. Es también importante señalar que, aunque tanto el cuento como la primera versión novelesca narran la relación amorosa entre Leonardo y Cecilia, el tema del incesto, que en la última versión adquiere mayor relevancia, nunca se menciona. Pode-

[11] *Ver* Cecilia Valdés *(La Habana, Imprenta Literaria de Lino Valdés, 1839).*

[12] *Ver* Cecilia Valdés *(Nueva York, Imprenta de El Espejo, 1882).*

[13] *Ver la edición de La Habana, p. 48.*

[14] *María de Luz de Nora, «Cartas de Cirilo Villaverde a Julio Rosas»,* Bohemia, *57, n.° 40 (1965), 100.*

[15] *También Imeldo Alvarez hace estas observaciones (p. 43). Los personajes de Villaverde son reales. En una carta fechada el 21 de noviembre de 1883 Villaverde dice a Julio Rosa lo siguiente: «En su apreciable del 6 me pregunta usted si los personajes de mi novela fueron reales y verdaderos, y por de contado desea U. saber qué se hicieron algunos de ellos. Aunque todos los que en ella figuran los he tomado de entre mis amigos, condiscípulos, conocidos, parientes, etc., no se puede decir que son retratos. Todos me han servido para trazar los cuadros de la vida real de mi patria durante una época fija; pero con unas excepciones no retraté ninguno* d'après nature. *El médico Mateu Cocco, Cándido Valdés, Fernando O'Reilly, Cándido Rubio, padre e hijo, o Gamboa, Don Joaquín Gómez, Madrago..., Uribe el sastre y otros por este estilo son retratos... Pero Cecilia, Isabel, Adela, Rosa Ilincheta, Pimienta, María de Regla, Dionisio el cocinero, Cantalapiedra, etc. son copias de personajes imaginarios que existieron por mera traslación y composición en mi mente... Para Cecilia, una mulata muy linda con quien llevó amores Cándido Rubio, mi condiscípulo y amigo en La Habana». Ver María de Luz Nora, pp. 100-101.*

mos interpretar el consejo de Josefa, la abuela, como un sentimiento maternal de preocupación por su nieta, y el parecido entre Cecilia y los Gamboa como mera coincidencia.

El tema de los negros y la esclavitud no está presente en el cuento y se reduce a un elemento secundario en la novela inicial. Los personajes que aparecen en las dos obras son todos blancos, excepto los mulatos de la ciudad. Respecto al tema de la esclavitud, es significativo el hecho de que para que figurase transcurrieran cuarenta y tres años entre las dos primeras versiones de *Cecilia Valdés* y la última.

A excepción de los cambios estilísticos y de nombres que hemos visto anteriormente, el cuento y los dos primeros capítulos de la versión de 1839 no coinciden, como se hubiera esperado, con el primer capítulo de la edición de 1882, sino con el segundo y el tercero. De otra parte, la versión de 1839 y la de 1882 resultan bastante distintas. La primera narra un triángulo amoroso entre Leonardo, Cecilia e Isabel en la que Cecilia toma a Isabel por otra admiradora de Leonardo, Antonia, y la escupe. Al igual que en el cuento, Leonardo aparece como un «playboy» e Isabel como una de sus conquistas. La versión de 1839 acaba con una broma de Leonardo sobre su amigo Solfa, a la que sigue una conversación entre Leonardo y Meneses acerca de Cecilia, Isabel y Antonia. A diferencia de la versión de 1839, el volumen primero de la edición de 1882 concluye con un baile de gala en el que Cecilia conoce casualmente al cocinero de los Gamboa, Dionisio. Algunos acontecimientos parecen no seguir un orden y en la versión definitiva no tienen lugar hasta el Volumen II. Por ejemplo, la conversación que en la versión de 1839 Leonardo y Meneses mantienen sobre los amores del joven Gamboa, no aparece en la edición de 1882 hasta el segundo volumen. A pesar de lo que Villaverde afirma en su prólogo, nos preguntamos si realmente consultó la versión de 1839 a la hora de escribir la versión definitiva. Aunque los personajes coinciden, las dos obras evolucionan en direcciones muy distintas. Sin duda podemos afirmar que Villaverde hizo uso del cuento, ya que éste está reproducido casi textualmente en los capítulos tercero y cuarto de la edición de 1882, y además narra la muerte de Josefa, hecho que no aparece en el volumen novelesco de 1839. Es más, el primer tomo de la edición de 1882 menciona el tema del incesto. Prácticamente todos, excepto Cecilia y Leonardo, saben que Cándido Gamboa es el padre de Cecilia. Las tres versiones parecen haber sido escritas con muy distintos propósitos. Si el cuento relata cómo muere el idilio de Cecilia, la versión de 1839 también lo hace, pero además da testimonio de las ferias de San Rafael que en su día fueron muy populares. Este detalle queda explícito en la dedicatoria de Villaverde a Manuel del Portillo, pero es también evidente a lo largo del texto: más de las tres cuartas partes de la novela transcurren el 23 de octubre de 1831, la víspera de San Rafael.[16] La última edición es una novela antiesclavista.

En la edición de 1882 la acción de la novela se sitúa ya en un contexto histórico: el gobierno de Vives (1823-1832). Esto queda patente en el capítulo segundo:

> Algunos años adelante, mejor, uno o dos después de la caída del segundo breve período constitucional en que quedó establecido el estado de sitio en la isla de Cuba y de capitán general de la misma don Francisco Dionisio Vives, solía verse por las calles del barrio del Angel una muchacha de unos once a doce años de edad, quien ya por su hábito andariego, ya por otras circunstancias de que hablaremos enseguida, llamaba la atención general. (p. 69).

[16] *Friol afirma que «de las 246 páginas de* Cecilia Valdés, *del treinta y nueve, 195 están consagradas al día 23 de octubre de 1831, vísperas de la Fiesta de San Rafael» (p. 199).*

Aunque la edad aproximada de Cecilia es la misma que en las otras dos versiones, las fechas son distintas para poder así, situar la edición de 1882 en la época del corrupto gobierno de Vives. Comparemos: las dos primeras versiones afirman que alrededor de 1826-1827 Cecilia tenía diez años, lo que significa que nació en 1816 ó 1817. Y cuando Cecilia tenía once años, el tiempo de la narración transcurre en 1827 ó 1828. No obstante, según la versión final, Cecilia nació en 1812 y en el segundo capítulo tenía once o doce años. Este pequeño cambio en el tiempo sitúa el presente narrativo alrededor de 1823 coincidiendo así, con el gobierno de Vives que duró desde 1823 hasta 1832. En el capítulo IV se despliega lo que será el telón de fondo político del resto de la novela:

> La publicidad con que se jugaba al monte en todas partes de la Isla, principalmente durante la última época del mando del capitán general don Francisco Dionisio Vives, anunciaba, a no dejar duda, que la política de éste o de su gobierno se basaba en el principio maquiavélico de corromper para dominar, copiando el otro célebre del estadista romano: *divide et impera.* Porque equivalía a dividir los ánimos, el corromperlos, cosa que no viese el pueblo su propia miseria y su degradación. (p. 90).

Es importante tener en cuenta la fecha en la que concluye la novela. Los críticos que han comentado este aspecto de la obra afirman que *Cecilia Valdés* acaba en 1831. [17] Asimismo, Villaverde, en su prólogo, informa al lector que ésta se desarrolla entre 1812 y 1831. Nosotros, sin embargo, sostenemos que concluye en 1832, porque, si bien en 1831 Cecilia es condenada a un año de prisión, Isabel, antes de profesar, pasó un año como novicia en un convento, al que ingresó también en 1831. Esto es evidente en el siguiente fragmento de la novela: «Por lo que hace a Isabel Ilincheta, desengañada de que no encontraría la dicha ni la quietud del alma en la sociedad dentro de la cual le tocó nacer, se retiró al convento de las monjas Teresas o carmelitas, y allí profesó al cabo de un año de noviciado» (II, p. 283). De aquí concluimos que la novela acaba en 1832.

Igualmente significativa es la fecha de nacimiento de Cecilia, no sólo porque coincide con la de Villaverde (algunos críticos ya han comentado que Cecilia Valdés y Cirilo Villaverde tienen las mismas iniciales y las mismas fechas de nacimiento) [18] sino —lo que es mucho más importante— porque 1812 es el año de la conspiración de Aponte en la que los negros libres, con ayuda de algunos haitianos, intentan liberar a los esclavos cubanos. La conspiración fue reprimida en su etapa preparatoria. [19] La novela transcurre en un período en que los negros en Cuba eran más numerosos que los blancos. El temor de que en Cuba se diera una revolución parecida a la haitiana y la abundancia de esclavos africanos hizo que los blancos oprimiesen aún más a sus siervos. Si la *Cecilia Valdés* de 1839 se limita a describir la relación entre Cecilia, Leonardo e Isabel, el primer volumen de la edición de 1882 trata directamente el tema de la esclavitud en Cuba. Además, en este primer volumen se irá creando la atmósfera necesaria para, más tarde, en el segundo, hacer la descripción de la esclavitud en el ingenio azucarero cubano.

El primer volumen de la versión definitiva cuenta cómo Cándido Gamboa se hace rico con el tráfico de esclavos, cómo los negreros arrojaban a los esclavos por la borda para huir de las naves británicas y cómo amontonados unos encima de otros, morían

[17] *Ver, por ejemplo, Tudisco y Tudisco, p. 36.*

[18] *Friol considera que el hecho de que las iniciales de Cirilo Villaverde y Cecilia Valdés sean las mismas es mera coincidencia (p. 200).*

[19] *Ver, por ejemplo, José Luciano Franco,* Las conspiraciones de 1810 y 1812 *(La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1977).*

de asfixia en las bodegas de los barcos. Estas revelaciones horrorizan incluso a doña Rosa Gamboa, a pesar de que ella misma era dueña de esclavos. Nos cuenta, además, la historia de Dolores Santa Cruz, esclava que trabajando consiguió la libertad y el dinero suficiente para comprar una casa y sus propios esclavos. Posteriormente los tribunales le quitaron la casa y lo perdió todo, aun la salud mental.

El mensaje está claro: la esclavitud para los negros es un sistema hermético, del cual no hay salida, al menos por medios legales. Mas, condiciones similares a la esclavitud existen incluso fuera de este sistema. Las crueldades de la esclavitud son claramente visibles en el segundo volumen de la novela, cuando los Gamboa vuelven al ingenio. *Cecilia Valdés* va más allá que otras novelas antiesclavistas al darnos una vívida descripción de los esclavos cimarrones, tanto de los del campo como de los de la ciudad, y las razones que les llevaron a actuar en forma tan arriesgada. De hecho, uno de los episodios más traumáticos es el que dedica a Pedro, el esclavo cimarrón que fue capturado y mordido por perros, llevado al cepo y finalmente a la enfermería, donde se suicida tragándose la lengua. Pedro prefiere tener una muerte lenta y dolorosa, peor aún que la horca, antes que volver a ser esclavo. María de Regla nos lo cuenta: «Acaba de sacarse los dedos de la boca, apretaba los dientes y procuraba agarrarse de la tarima con las dos manos. Entonces le entraron convulsiones. Me dio horror... Muchos he visto morir desde que estoy aquí, pero ningún muerto me ha causado tanto horror». (II, p. 115).

Probablemente lo más significativo de la versión de 1882 es el desarrollo del personaje de doña Rosa, la madre de Leonardo. En las dos primeras versiones se trata de una figura secundaria: sólo aparece en el cuento cuando la joven Cecilia va a su casa, y en el volumen de 1839 cuando Leonardo sale una noche y ella espera su regreso. En la edición de 1882 juega un papel más importante, incluso puede considerarse como uno de los personajes más poderosos, no sólo por su riqueza material (ella es la dueña del ingenio), sino también por su personalidad. Don Cándido no manda a Leonardo al extranjero, para impedir sus relaciones con Cecilia, precisamente por ella, y aunque doña Rosa tiene cierta debilidad por su único hijo varón, es ella quien lo controla. De esta manera, aprueba la relación de su hijo con su amante, Cecilia, la mantiene económicamente e incluso le dice cuándo debe dar por finalizada esa relación y casarse con Isabel.

Lo que aquí se cuestiona es el concepto de maternidad en la sociedad blanca en la Cuba del siglo diecinueve. Doña Rosa es la madre de sus hijos, pero no la madre de Cecilia. María de Regla, la esclava negra que es la contrapartida materna de doña Rosa, no sólo crio a su propia hija Dolores, sino que fue también la nodriza de Cecilia y de la hija de doña Rosa, Adela; era, por lo tanto, la madre simbólica de ambas. Doña Rosa simpre lamentó no haber podido criar a su hija, de lo que se ocupó, como hemos dicho, su esclava María de Regla. Resentida, por ello, la castiga mandándola al ingenio cuando la sorprende dándole de mamar a Dolores. María de Regla es, de todas las madres de la novela, la única que cría a su propio hijo; ni doña Rosa, la madre de Adela, ni Rosario Alarcón, la madre de Cecilia, lo hacen. María de Regla, nombre que conjuga a la Virgen María y a la Virgen de Regla (virgen negra a la que se rinde culto en Cuba), no sólo es la madre de Adela, Cecilia y Dolores sino también la madre de las razas blanca, negra y mulata que sus hijas representan. María de Regla está presente ya en el primer capítulo de la edición de 1882, cuando le piden que críe a Cecilia, que acaba de nacer.

Este capítulo no aparece en las dos primeras versiones. Por otra parte, la presencia de María de Regla se hace sentir a lo largo de toda la obra y es ella, y no doña Rosa, quien conoce todos los secretos de la vida de don Cándido.

El hecho de que el mulato Pimienta, amante frustrado de Cecilia, mate a Leonardo Gamboa, supone un final insólito dentro de la novela antiesclavista. Las implicaciones de la muerte de Leonardo van más allá de una simple disputa entre dos amantes. Su muerte implica la muerte de la familia Gamboa, es decir, la muerte de una madre que vivió para su hijo y la muerte de un padre que vio en su hijo el único heredero posible de un título nobiliario recién adquirido. La muerte de Leonardo, además, pone fin a la explotación histórica de mujeres negras y mulatas. Este modelo de explotación se dio en la familia de Cecilia a lo largo de varias generaciones. Comenzó con Madalena Morales (II, p. 154), la abuela de Cecilia, y concluirá con la hija de Cecilia: las dos versiones de 1839 afirman que la explotación acabaría en la quinta generación. Esto sitúa el principio de la explotación histórica a comienzos del siglo XVIII, posiblemente cuando la familia de Cecilia era esclava, y augura cambios radicales en el gobierno español hacia mediados del siglo XIX. Villaverde omite este dato en la edición de 1882 porque ni la emancipación de los esclavos en 1886 ni la independencia de Cuba en 1898 coinciden con la quinta generación.

La novela de Villaverde es más comprometida que otras novelas antiesclavistas por el hecho de que un mulato mata a un blanco. Aunque Manzano reacciona emocionalmente al llanto de su madre, sus emociones nunca se ven traducidas en actos.[20] De la misma forma, en *El negro Francisco,* de Zambrana, el protagonista contempla la posibilidad de matar a su amo, pero luego su amante le disuade.[21] Tan sólo en *Cecilia Valdés* se da el caso de que un mulato asesine a un blanco. Mientras que para algunos este desenlace puede resultar ofensivo, para otros es muy sugestivo. La novela nunca aclara si Pimienta fue capturado, dejando así al lector abierta la posibilidad de que escapara.

La versión de 1882 de *Cecilia Valdés* clausura una importante etapa de la literatura cubana en general y del desarrollo de la narrativa antiesclavista en particular: *Cecilia Valdés* es la última novela antiesclavista escrita antes de la emancipación de los esclavos cubanos en 1886; la última que seguiría esta línea literaria y además la más atrevida dado el valor simbólico que concede a la muerte de un blanco explotador de mujeres negras. Igualmente significativo es el hecho de que nunca se descubra al asesino, el mulato.

A despecho del sugerente final de la novela, la emancipación de los esclavos cubanos no contribuiría en mucho a mejorar la situación de negros y mulatos. Lo que parece ser la circularidad de la historia anticipa el surgimiento de otro tipo de narrativa antiesclavista que no sólo tratará el tema de la esclavitud con mayor objetividad, sino que además denunciará la existencia en Cuba de condiciones muy similares a la esclavitud de los siervos negros después de la emancipación.

William Luis

[20] *Juan Francisco Manzano,* Autobiografía de un esclavo, *ed. por Ivan Schulman (Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975).*

[21] *Antonio Zambrana,* El negro Francisco *(1873; rpt., La Habana, Imp. P. Fernández y Cía., 1953).*


SELECTARUM STIRPIUM AMERICANARUM ICONES

Azúcar / poder / literatura

El 24 de enero de 1792, en Madrid, Francisco de Arango y Parreño firmaba un texto notable: me refiero a su conocido *Discurso sobre la Agricultura de La Habana y medios de fomentarla,* cuya importancia suelen destacar los científicos sociales y aun los historiadores de la literatura, quienes ven en su prosa clara y precisa una voluntad de estilo. Es curioso observar, sin embargo, que no se trata del primer texto pro-azucarero de Arango; tampoco puede decirse que aquí su prosa se diferencie de la de otros escritos anteriores. Quiero decir con esto que esa importancia del *Discurso,* la cual todos suscribimos, debe ser buscada fuera del contenido y la forma del texto. En efecto, enseguida caemos en la cuenta de que la jerarquía que le damos al *Discurso* emana del momento crucial en que éste fue redactado: la insurrección de los esclavos de Saint Domingue con la consiguiente destrucción de la base azucarera de la isla. Fue, pues, la *oportunidad* de este texto con respecto a un evento que podría haber ocurrido más temprano o más tarde, o incluso no haber ocurrido, o de haber ocurrido haberlo hecho de una manera no excepcional —recuérdese que esta insurrección de esclavos es la única en la historia que obtuvo un triunfo definitivo—, lo que hizo que fuera leído por la Corona de un modo imprevisto y, a la vez, favorable a los objetivos de su autor. Como se sabe, la magnitud de la insurrección sirvió a Arango de eje para reclamar del Trono medidas que beneficiaran a la manufactura azucarera de La Habana, de modo que ésta pudiera llenar el enorme vacío de azúcar que de repente se presentaba en el mercado. En su petición, sin embargo, Arango mira mucho más allá de los sucesos de Saint Domingue:

> Hoy, en más feliz situación, por el funesto incremento que han tenido las desgracias del vecino, vendemos nuestros azúcares a un precio ventajosísimo; pero mañana ¿qué habrá? [...] Ahora bien; si en nada sobrepujamos la industria de nuestros rivales [...] ¿cómo podremos dar salida á nuestro sobrante luego que se llene el vacío que hoy tenemos, por la desgracia del Guarico? ¿De qué manera podremos sostener la concurrencia en el mercado extranjero? [...] La misma ventaja que hoy logramos en la venta de los azúcares puede sernos muy funesta, si no la sabemos aprovechar. Ya he dicho y repito que si se quiere fomentar este ramo, es menester que obremos como su estuviésemos en los tiempos anteriores a la insurrección [...], para que, cuando vuelvan, no nos encontremos en el triste caso en que estábamos.[1]

Es evidente que Arango pide privilegios azucareros de toda suerte no sólo para esos años de coyuntura, sino para el futuro, «para siempre». Por otra parte, es bueno tener presente que tales privilegios concernían sólo a La Habana. Su *nosotros* aludía a los hacendados habaneros, su grupo social. Además, no es posible obviar el hecho de que

[1] *Arango y Parreño, «Discurso sobre la Agricultura de la Habana y medios de fomentarla»,* Obras *(Madrid: M. Galiano, 1862), I, ps. 63, 73, 88.*

el *Discurso* fuera firmado por él en su calidad de Apoderado del Ayuntamiento de La Habana; esto es, su firma no era la de un habanero más, sino la del «apoderado» de la ciudad, la de aquél autorizado por la Corona para representarla y «hablar por ella». Su *Discurso,* pues, emana de un principio de autoridad que Arango maneja hábilmente para favorecer al grupo social al cual pertenece. Cuando la Corona accedió a sus razones, legitimó las aspiraciones de poder de este grupo.

Naturalmente, la hegemonía de la naciente sacarocracia habanera, para perdurar, debía apoyarse en algo más sólido que el *Discurso sobre la Agricultura de La Habana.* Esta conexión la proveía la sorprendente estrategia del discurso azucarero mundial, cuyo flujo avasallador dominaba desde el siglo XVII las transacciones mercantiles y, ya en la época de Arango, impulsaba —y era impulsado por— el discurso de la Revolución Industrial. Entonces no había mercancía más poderosa que el azúcar, de ahí que el texto de Arango pueda tomarse también como el vehículo que conectó a La Habana con el Poder.[2] En todo esto la Corona Española aparece como cómplice, o al menos como parte interesada. Sobre la firma de Arango se construyó la alianza entre la sacarocracia y el Gobierno de Madrid, la cual quedó expuesta de inmediato al aceptar Luis de las Casas, Capitán General y Gobernador de Cuba, ser un hacendado más. Su ingenio, llamado significativamente *La Amistad,* representaba un vínculo tan entrañable, que sesenta años más tarde Laplante no pudo sustraerse de reproducirlo en una de sus más hermosas láminas. Así, el *Discurso* se inserta en el espacio que separa dos Habanas: la de la factoría de tabaco y las trabas de la Real Compañía de Comercio, y la nueva Habana del *Papel Periódico,*[3] el Real Consulado, la Sociedad Patriótica y las demás instituciones hijas del azúcar.

Si bien es cierto que en la búsqueda de textos que establezcan la hegemonía azucarera de La Habana podemos ir treinta años más atrás —1761, cuando Arrate escribe *Llave del Nuevo Mundo,* o un año después, donde hallamos el voluminoso legajo comercial dejado por la Ocupación Inglesa— es con el *Discurso* que se norma y legaliza «para siempre» los esponsales de la ciudad y el ingenio. El privilegio que tuvo Arango de manipular —sobre la difusa base del azar, el oportunismo, el poder y el deseo— la situación de Saint Domingue, contribuyó a que el discurso económico habanero sólo encontrara su significación mayor en el ámbito del azúcar. Esto, naturalmente, definió en gran medida el proceso de transformación de las estructuras de índole demográfica, política, social y cultural de la isla; pero, sobre todo, estableció las bases para que, entre todos los discursos presentes, el único que pudiera manifestarse como metadiscurso fuera el azucarero.

No obstante, tomar a Arango o a su *Discurso* como espacios que representan un «origen» sería un error de apreciación. Lo importante aquí no es Arango en tanto «autor», ni el *Discurso* en tanto «obra»; lo verdaderamente crucial reside en la posibilidad de constatar que hacia los finales del Setecientos existía en Cuba una superficie socio-económica dada que hacía factible la emergencia de un fuerte discurso de plantación ante

[2] *Sobre el azúcar y el poder, véase Sidney W. Mintz,* Sweetness and Power *(New York: Viking Penguin, 1985); especialmente, pp. 151-186.*

[3] *Aunque el* Papel Periódico *comenzó a circular en 1790, no es hasta tres años después, cuando pasa a la Sociedad Patriótica, que adquiere verdadero vuelo.*

la coyuntura de un aumento creciente de la demanda de mercancías de plantación, creado por el desarrollo del capitalismo industrial, y una disminución sostenida de la oferta caribeña, provocada por la irreversible revolución en Saint Domingue, que hasta entonces había sido la colonia de plantación más rica del mundo. En realidad la «obra» de Arango ya estaba *ahí,* fuera de Arango; esto en el sentido de que no es él quien estrictamente la precede. El rol de Arango consistió en manipular este discurso de plantación en términos exclusivos de azúcar; piénsese que podía haberlo hecho en términos de café o en términos de una diversificación agrícola. De esta manera su *Discurso* no es en rigor un discurso, sino un texto que se inserta en un discurso pre-existente de economía de plantación con la finalidad de limitarlo y regularlo. La función de Arango es afín a la del *editor,* pues consiste en seleccionar, excluir, anotar, subrayar, aquello que es contenido de discurso. Ahora bien, el hecho de ser el primero que manipulara en Cuba la nueva situación, le permitió definir a largo plazo el campo de analogías y diferencias que le darían especificidad al discurso económico cubano. Quiero decir con esto que al conocer y sancionar la Corona Española el enfoque restrictivo del texto de Arango, quedaban establecidos los principios para el desarrollo favorable de dos máquinas de poder, de dos hegemonías que, lejos de excluirse, se complementaban mutuamente: la de La Habana y la del azúcar. De esta manera el *Discurso sobre la Agricultura de La Habana y medios de fomentarla* puede leerse como un mito de fundación que se erige como panoplia o escudo de armas que legitima el ingenio habanero.

Podría entenderse que el rol que le confiero a Arango de «primer manipulador» de discursos no basta para explicar la presencia del *ingenio-para-siempre* en el acontecer cubano. En efecto, esta duda o sospecha no sólo tiene razón de ser sino que está sólidamente fundada. El alcance del texto de Arango está condicionado a la continuidad de ciertas estructuras en la sociedad cubana, puesto que sería su discontinuidad la que propiciaría la emergencia de nuevos discursos, los cuales, al manifestarse, habrían de ser manipulados por otros «autores» en términos hoy imprevisibles. Lo que ocurre es que Cuba, a pesar de haber experimentado profundos cambios políticos, continúa mostrando en sus estructuras económicas y sociales el impacto de la plantación azucarera prefigurada en el *Discurso* de Arango.

La plantación de azúcar —como sabía muy bien Arango— no era sólo un mecanismo agrícola; era la base de todo un sistema de relaciones de poder que suponía la perpetuidad de una estructura social caracterizada por una brusca división de segmentos: uno pequeño y dominante, y el otro grande y dominado, con un monopolio del poder en manos del primero.[4] La máquina que transfería, almacenaba y generaba este poder era, por supuesto, el ingenio. Allí se concentraba el conocimiento técnico, administrativo y mercantil; era una célula socio-económica autónoma que contaba con población permanente, cultivos, corrales, ganado, talleres, almacenes, comercios, transporte, iglesia, barracas y viviendas, guardia privada e incluso plaza (batey) para reuniones y festejos. Incluso, más adelante, no sería infrecuente que tuviera su propio dinero, en forma de fichas, etc. El ingenio se bastaba a sí mismo, y como la máquina territorializadora que era, marchaba sobre las mejores tierras quemando bosques enteros a su paso, transfor-

[4] *Mintz, «The Caribbean as a Socio-Cultural Area»,* Cahiers D'Histoire Mondiale, *IX, 4 (1966), pp. 922 y ss.*

mando la naturaleza y el trabajo en azúcar, humo y bagazo. Colmado de privilegios de toda suerte desde la época de Arango, se extendió hacia el sur, el oeste y, sobre todo, el este de La Habana, desalojando a las vegas de tabaco y a las haciendas ganaderas. Como se comprenderá, en tales condiciones resultaba imposible que alguna comunidad rural ajena al azúcar coexistiera con el ingenio en una misma zona. Esto contribuiría decisivamente a la formación de una pequeña propiedad agrícola y de un campesinado en tierras residuales; esto es, una población rural privada de espacio y de todo adelanto técnico que, poco a poco, habría de perder función económica e iniciativa. Más aún, con la llegada del ferrocarril y el telégrafo, sería el sistema de ingenios el que configuraría la red de transporte y comunicaciones de la isla, incluyendo las instalaciones portuarias. Se alcanzó un punto en que el azúcar era todo, o casi todo: una superinstitución a la cual se referían las débiles instituciones del país, o mejor, un metadiscurso que apenas dejaba espacio a un discurso de resistencia.[5] Obsérvese que el azúcar en Cuba nunca ha encontrado un sostenido contradiscurso. La estructura socioeconómica del país no lo ha permitido.

Claro, en realidad, esta continuidad de correlaciones en lo profundo del sistema no es sólo una característica de Cuba; se trata tal vez del mayor problema que confrontan las sociedades caribeñas del presente, las cuales ven fallar uno tras otro sus intentos de desmantelar el esqueleto de la vieja plantación.[6] Pero este problema, dada su especificidad, habría que discutirlo en un trabajo de estricto sentido económico.

En todo caso, a lo que a textos se refiere, a partir del *Discurso* de Arango se presenta el mayor protocolo azucarero que ha visto el mundo. Piénsese que se trata de dos siglos de continua hegemonía del ingenio en tanto máquina de poder; dos siglos de metadiscurso a cuyo flujo en el tiempo se subordina todo el acontecer de Cuba. En el siglo pasado se decía «no hay azúcar sin esclavos», en el presente se dice «sin azúcar no hay país». Es el azúcar lo que ha determinado la geografía política de la isla y su composición demográfica, y lo que ha moldeado su historia económica, social y cultural.[7] El azúcar, de una manera más o menos aparente, ha sido el móvil más poderoso de toda guerra, de toda intervención, de toda revolución, de toda crisis y de todo bienestar. En resumen, como dice Agustín Acosta en su poema *La zafra* (1926): «Grano de nuestro bien... clave de nuestro mal.»

Ahora bien, si se me preguntara cuáles fueron los primeros textos que se «resistieron» al discurso del ingenio, diría con toda certidumbre que éstos no fueron de naturaleza literaria sino jurídico-económica. Y aún diría más: pienso que son precisamente en esos textos donde hallamos las primeras formulaciones de lo Cubano. Esto es así porque, a mi modo de ver, fue la temible y veloz marcha del ingenio lo que empezó a generar

[5] *Sobre la dependencia azucarera en la Cuba actual, véase Carmelo Mesa-Lago,* The Economy of Socialist Cuba *(Alburquerque: University of New Mexico Press, 1981), pp. 57-65.*

[6] *De 1960 a 1962 el Gobierno de Cuba intentó una política de diversificación industrial acelerada. Sobre su fracaso, ver Jorge I. Domínguez,* Cuba. Order and Revolution *(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), pp. 383-391.*

[7] *Ver los siguientes clásicos cubanos: Raúl Cepero Bonilla,* Azúcar y abolición *(La Habana, Cenit, 1948); Ramiro Guerra y Sánchez,* Azúcar y población en las Antillas *(La Habana, Cultural, 1927); Fernando Ortiz,* Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar *(La Habana, Jesús Montero, 1940); Manuel Moreno Fraginals,* El ingenio *(La Habana, C. Sociales, 1978).*

aquí y allá, pero primero fuera del ámbito del azúcar, el sentimiento de que no sólo se pertenecía a una comunidad, a una región, a una raza o grupo social, o incluso a una metrópoli, sino también a una isla que se llamaba Cuba y, por lo tanto, además de ser negro o blanco, habanero o camagüeyano, pobre o rico, hombre o mujer, se era también y sobre todo *cubano.*

En efecto, mirando lo Cubano desde el punto de vista de las relaciones de poder, hay que concluir que su formación se establece sobre una serie de oposiciones binarias que emergen del *boom* azucarero-esclavista previsto en el texto de Arango. Veamos, por ejemplo, el *informe* de Ignacio Zarragoitia y Jaúregui, firmado en Puerto Príncipe (Camagüey) el 5 de marzo de 1805 y dirigido al Real Consulado de La Habana. Luego de quejarse de los privilegios de los comerciantes españoles que controlan la trata negrera, observa que aquéllos no tienen otro resultado que «el engrandecimiento de los que los disfrutan, y la miseria y la esclavitud de los demás»,[8] lo cual alude directamente a la manera desigual en que se distribuye el poder entre los grupos sociales. Para Zarragoitia el interés de estos comerciantes «es absolutamente contrario al del Estado», y este asunto debe dirimirse en Cuba, puesto que «Esperanzas de socorros de la Península es la que tienen los Hebreos del Mesías». Finalmente hace lo que puede tomarse como una temprana declaración de cubanidad:

> El pueblo de la Isla de Cuba no está representado, ni lo constituyen los vecindarios de La Habana [Santiago de] Cuba, Trinidad o Matanzas. El pueblo de Cuba es compuesto de todos sus habitantes, y este mismo pueblo compuesto de todos sus habitantes no debe formar sino una sola familia, y entre los miembros de esta sola familia es que se deben distribuir los bienes y los males, sin distinción ni privilegios.

Es interesante observar que las ciudades a que hace referencia Zarragoitia son enclaves azucareros. Es cierto que la importancia del ingenio en Santiago de Cuba no es grande si se compara con la que éste tiene en La Habana, Matanzas y Trinidad, pero no obstante es la ciudad más azucarera y esclavista del oriente de la isla. También hay que tener presente que Zarragoitia habla a nombre del Ayuntamiento de Puerto Príncipe, ciudad que ejerce su influencia en una dilatada región ganadera y cuya historia la define de una manera muy distinta, por no decir opuesta, a La Habana. Enriquecida desde muy temprano gracias a un activo comercio de contrabando de cueros y tasajo con los mercaderes y colonias de las potencias rivales de España en el Caribe, la región de Puerto Príncipe —así como la de Bayamo, más al este— creció al margen del control de los monopolios peninsulares; al no depender del azúcar, su modalidad de esclavitud era menos intensiva que la de Occidente, y la proporción de esclavos con respecto al total de la población era considerablemente menor.[9] Esta situación había generado una sociedad regional criolla más independiente en lo económico, en lo político y en lo cultural que la de La Habana, lo cual habría de manifestarse en adelante en actitudes

[8] *Esta cita de Zarragoitia y Jáuregui, así como las siguientes, están tomadas de Moreno Fraginals,* op. cit., *I, pp. 146-147.*

[9] *Los porcentajes de esclavos con respecto a la población total de cada ciudad a que se ha hecho referencia, eran en 1827 los siguientes: Matanzas, 58%; La Habana, 46%; Trinidad, 41%; Puerto Príncipe, 25%. Ver Leví Marrero,* Cuba: economía y sociedad *(Madrid: Playor, 1983), IX, p. 192.*

de gente como Gaspar Betancourt Cisneros (1823), Andrés Manuel Sánchez y Francisco Agüero (1826), Joaquín de Agüero (1843, 1851), Ignacio Agramonte (1868) y otros.[10]

Un texto todavía anterior al de Zarragoitia que veo erigirse en muestra de resistencia esclavista-azucarera es la apelación a la Corona que Simón de Echenique, apoderado de los «cobreros» en Madrid, hace con fecha 12 de marzo de 1793. A manera de antecedente debo aclarar que los tales «cobreros» eran descendientes de indios y esclavos africanos que, desde comienzos del siglo XVII, trabajaban las minas de cobre de Santiago del Prado, en la región oriental de la isla. Al suspenderse las labores hacia 1670, la Corona les concedió tierras para labranza y crianza con objeto de que se mantuvieran y pudieran adquirir la libertad. Un siglo más tarde, cuando se vio la conveniencia de reabrir las minas para atender las necesidades de cobre que reclamaba la manufactura azucarera, dos poderosas familias alegaron derechos inexistentes sobre las tierras y esclavos, logrando que el Consejo de Indias reconociera estos derechos, lo cual implicaba la esclavitud de más de mil descendientes de los antiguos esclavos de las minas. Esta inesperada situación dio origen a uno de los más interesantes y largos procesos legales que ha habido en Cuba, en el transcurso del cual una parte de los «cobreros» decidió vivir en las sierras como cimarrones mientras otros acudían a la ley para lograr una anulación del fallo. El texto de Echenique que cito es uno de los documentos más notables del vasto expediente:

> El hombre nace libre naturalmente y entrando en sociedad se modifica y convierte su natural libertad en civil, sujeta al Soberano y a las Leyes. Es principio de derecho que el hombre se presume naturalmente libre siempre que no se pruebe lo contrario, porque la esclavitud es contra la ley natural. Si el hombre individualmente se presume libre, con mucho más razón se deberá presumir una villa, comunidad, cuerpo político o municipalidad compuesta de muchos que se gobiernan por sí y forman, en el Estado, una sociedad civil [...] La población de Santiago del Cobre [sic] se componía, pues, de individuos libres: tenían casas, terrenos, ganados; tenían templo donde concurrían a oír la palabra de Dios; formaban parroquia; pagaban sus diezmos; estaban reunidos en cuerpo municipal; se gobernaban por sí. En una palabra: además de su libertad civil como vasallos gozaban también de la política. En este concepto no se les pudo, ni ha podido sin la mayor injusticia y violencia, despojarles de la libertad.[11]

Finalmente, el proceso se resolvió a favor de los «cobreros» en el año 1800. Es curioso que una de las razones de más peso para esta solución fuera que resultaba peligroso, dada la situación de guerra liberadora en Saint Domingue, que los «cobreros» pudieran,

> en caso de invasión, reunirse a los enemigos y servirles de prácticos y espías, y cuando menos, perdida una vez la esperanza de que fuesen atendidos sus clamores, se pasarían por familias a las islas vecinas en que no hay esclavitud.[12]

Quiero significar con esto que mientras la Revolución Haitiana propiciaba en Occidente la introducción acelerada de esclavos, en Oriente contribuía, por razones de pro-

[10] *Las fechas en paréntesis corresponden a los siguientes hechos: 1823, Betancourt Cisneros viaja a Suramérica para interesar a Bolívar en la independencia de Cuba; 1826, Sánchez y Agüero son los primeros mártires de la independencia; 1843, J. de Agüero es el primero en Cuba que libera a todos sus esclavos; 1851, Agüero y sus compañeros son fusilados por sus actividades independentistas; 1868, Agramonte se alza en armas en Camagüey, representando las ideas más progresistas de la Guerra de los Diez Años.*

[11] *Marrero,* op. cit., *p. 42.*

[12] Ibid., *p. 46.*

ximidad al conflicto, a la anulación del fallo del Consejo de Indias y que las «1.065 personas que se dicen descendientes de los siervos primitivos [...] todos, sin diferencia de oficio, edad y sexo, se declaren libres».[13]

Con esto en modo alguno pretendo insinuar que lo Cubano es exclusivo del Centro y Oriente de la isla. Creo sin embargo, como dije, que emergió en estas regiones primero que en las zonas dominadas por el ingenio. Ahora bien, cuando la sociedad azucarera cobró conciencia de que hacia el oriente la isla se extendía en términos de tierras, bosques y puertos de reserva para la expansión del ingenio, lo hizo también pensándose a sí misma ya no como habanera o matancera, sino como cubana. Para mí, pues, lo Cubano se forma precisamente en esta profunda grieta que divide a Cuba en lo geográfico, en lo etnológico, en lo económico, en lo social. De estas dos Cubas, la que siempre ha dominado es la *Cuba Grande,* la del ingenio, cuyo polo cultural apunta hacia los mercados extranjeros del azúcar; es una Cuba autoritaria, soberbia, insensible; una Cuba que tiende a reducir la sociedad a los requerimientos de la producción, de la tecnología y, sobre todo, de la demanda mercantil. La *Cuba Pequeña,* al contrario, mira hacia el interior, hacia la tierra; su polo cultural está constituido por la diversidd propia del folklore y la tradición; es la heredera de lo Criollo y de la heterogeneidad característica de la sociedad preazucarera.[14] Es en esta Cuba que se resiste a ser manufacturada donde primero surgen los discursos científicos y poéticos de lo Cubano; es aquí donde emerge, en tanto mecanismo de poder «pequeño» que se resiste a ser dominado por el poder «grande» de la máquina azucarera, la profesión de escritor y la literatura cubana. Esto, como dije atrás —perdóneseme la insistencia—, no quiere decir que el discurso literario que expresa lo Cubano sea privativo de esta *Cuba Pequeña;* sólo intento establecer la idea de que fue allí donde primero se mostró y donde fue identificado como discurso subversivo por la máquina azucarera-esclavista. Es justamente esta «identificación» lo que constituyó el polo territorializador de la literatura cubana. No obstante, antes de ver de cerca este importante momento de formación de discursos, es preciso definir lo que entiendo por «resistencia azucarera».

Para empezar, imagino lo azucarero como una figura, una constelación de maquinarias, tubos, aparatos y operarios muy semejante a las que vemos en los diagramas fabriles. Esta constelación o parque de tecnología es eficaz gracias a conexiones que unifican el sistema. Basta disminuir el flujo de energía —de poder— en cualquiera de los escalones de producción, para que se afecte el ritmo óptimo de esta gran máquina de máquinas. En la época que observamos, la figura azucarera estaba trazada más o menos de la siguiente manera: Corona Española, Gobierno Colonial de Cuba, Prestamistas-Negreros Españoles, Sacarocracia, el Ingenio. Esto, naturalmente, es una reducción extrema de la complejidad de la figura, al punto que la he presentado en términos de

[13] Ibid., *p. 47. Sobre este tema, ver José Luciano Franco,* Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los Cobreros *(La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975).*

[14] *Sobre la* Cuba Grande *y la* Cuba Pequeña, *ver H. E. Friedlaender,* Historia Económica de Cuba *Habana: Montero, 1944).*

una escalera de poder.[15] En todo caso, lo que me interesa aquí es convenir en la idea de que toda resistencia ejercida en cualquiera de las conexiones se extendía necesariamente a toda la figura.

La estrecha relación de dependencia mutua que ligaba a los factores que he expuesto arriba se observa aún en fecha tan tardía como 1873. Ese año, en el cual los camagüeyanos de la *Cuba Pequeña* (la de la Independencia) lloraron la muerte en combate de Ignacio Agramonte y el fusilamiento del general Bernabé Varona, las familias de la sacarocracia desfilaron por las calles de La Habana en sus suntuosos carruajes, celebrando junto con el carnaval una zafra récord de 772.068 toneladas que representaba el 42 % del azúcar de caña producido en todo el mundo.[16] Ese mismo año, al ser entrevistado el poderoso negrero y hacendado español Julián de Zulueta por el *Times* de Londres, afirmaba que la esclavitud africana en Cuba continuaría «tan segura como siempre lo había estado» bajo el nuevo gobierno republicano de Castelar, ya que «no había persona que tomara el poder en Madrid que no tuviera su precio».[17] Hay que considerar que tres años atrás el dinero de la sacarocracia y los comerciantes españoles había financiado la subida al trono de Amadeo de Saboya con la condición de que éste no liquidara la esclavitud. En lo que toca al Gobierno de Cuba, la influencia de Zulueta en La Habana era tal, que el corresponsal del *Times* afirma que el Gobernador lo consultaba siempre antes de tomar cualquier decisión. Pienso que con lo ocurrido este año queda clara la interrelación que existía entre los diversos escalones de poder que constituían la gran alianza azucarera de Occidente.

Aquí, sin embargo, no nos interesa observar el alud de textos vinculados al poder del ingenio, sino las muestras de resistencia en el espacio del discurso intelectual de la *Cuba Pequeña,* principalmente en su modalidad literaria.

En 1834 Ticknor escribía a Domingo del Monte:

> He sido sorprendido, desde que comencé a leer la *Revista Bimestre Cubana,* por la intensa capacidad literaria y cúmulo de éxitos de su Isla. Nada que pueda serle siquiera comparado, que yo sepa, ha sido nunca presentado en ninguna de las colonias españolas, y hasta en algunos respectos, nada semejante se ha visto en España. Jamás ha sido intentada en Madrid una revista de tanto ingenio, variedad y fuerza.[18]

¿Qué había ocurrido —se preguntaría Ticknor— para que de repente estallara en Cuba esa «intensa capacidad literaria»? Quizá el mismo del Monte no habría podido responder tal pregunta de una manera aceptable. Se hallaba envuelto por su situación particular y es muy posible que viera esta súbita actividad literaria como una expresión de su voluntad; esto es, como el fruto de su talento organizativo y de su decisión de

[15] *Habría que incluir de algún modo a grupos norteamericanos mercantiles negreros y anexionistas. De los factores que enumero, la Corona y el Gobierno de Cuba fueron desplazados hacia 1850 por parte de la sacarocracia, cuya estrategia se orientó a favor de la anexión al Sur esclavista de los Estados Unidos. Excluyo a intelectuales cubanos de buena fe que veían la intervención norteamericana como un paso a la independencia.*

[16] *Moreno Fraginals,* op. cit., *III, p. 37.*

[17] *Esta cita y la información sobre Zulueta, la tomo de Hugh Thomas,* Cuba. The Pursuit of Freedom *(New York: Harper & Row, 1971), p. 262.*

[18] *Cita tomada de Fernando Ortiz, ed.,* Contra la Anexión *(La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974), p. 32.*

articular una literatura que respondiera a las contradicciones que percibía en la sociedad de su tiempo. Hoy, claro está, tal pregunta sería respondida con menos decisión, con más cautela. Al igual que Arango y Parreño en la época de su *Discurso* habanero, del Monte era, en la década de 1830, uno de los tantos «autores» formados por la confluencia de varios discursos. Lo importante hoy ya no serían estos «autores», digamos gente como Varela, Heredia, Saco, Luz y Caballero, El Lugareño, Echeverría, Tanco, Palma, Villaverde, Suárez y Romero, Manzano, Plácido, Milanés, Cárdenas, Betancourt, Poveda, la Avellaneda, Poey, Covarrubias, Pichardo, Saumell... Lo importante sería —como vimos en el caso de Arango— constatar que en esos años existía en la isla una superficie socio-económica que posibilitaba la manifestación de ciertos discursos que hoy, al estudiarlos en su conjunto, los vemos definir la emergencia de lo Cubano. Los autores que he nombrado, desde el pensador Varela hasta el músico Saumell, se insertaron en ellos con sus obras y fueron en muchos respectos los primeros manipulados/manipuladores de lo Cubano en la literatura, el teatro, las ciencias sociales, la educación, las ciencias naturales, la lexicografía, la geografía, la música, la crítica literaria.

Ahora bien, la superficie socio-económica de que hablo debe imaginarse como un escenario de conflictos. De momento sólo reparo en uno de ellos, sin duda el más crítico y formidable de esos años. Se suele expresar en signos aritméticos, pero hay que convenir en que esto supone una reducción pragmática, fría, simplificadora. Según los censos oficiales de la época, la población de Cuba podía dividirse entonces de la manera que sigue:

Año	Esclavos (%)	Libertos (%)	Blancos (%)
1774	25,8	17,9	56,2
1792	31,6	19,7	48,7
1817	36,0	20,6	43,4
1827	40,7	15,1	44,2
1841	43,3	15,2	41,5 [19]

Claro, este lenguaje estadístico no comunica sentimientos; comunica, sin embargo, proporciones demográficas y sociales que evidencian el proceso de territorialización esclavista del ingenio. Surge la pregunta: ¿cómo arreglar estas cifras divididas por el azúcar y la piel?

La respuesta radical era, por supuesto, liquidar la esclavitud y el coloniaje español. Esta había sido la meta de una serie de conspiraciones a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XIX, entre las cuales la más interesante parece haber sido la de José Antonio Aponte (1812). En lo que toca a textos, contamos con la *Memoria sobre la esclavitud,* de Félix Varela, incluyendo su apéndice «Proyecto de decreto sobre la abolición de la esclavitud en la Isla de Cuba y sobre los medios de evitar los daños que pueden ocasionarse a la población blanca y a la agricultura» (1822). También, de Varela, tenemos un *Proyecto de instrucción para el gobierno económico político de las pro-*

[19] *Marrero,* op. cit., *p. 192.*

vincias de Ultramar (1823), que busca para Cuba una forma de autonomía bajo España y, sobre todo, sus artículos del exilio publicados en *El Habanero* (1824-1825), en los cuales se manifiesta ya como separatista. Dentro de lo estrictamente literario, el sentimiento de la independencia aparece con patriótica pasión en los versos del *Himno del desterrado*, compuestos por José María Heredia en 1825 cuando, al viajar de New York a México, divisa en el horizonte la altura del Pan de Matanzas.[20]

Es incuestionable que estos textos constituyen muestras tempranas de lo Cubano en el medio del periodismo político y la literatura. Pero, como sucede siempre con los «orígenes», su legitimidad no resultó clara en su momento. Somos nosotros quienes la hemos reivindicado a través del discurso de la Nacionalidad propio del siglo XX. Hay que tener presente que estos textos, por haber sido escritos y publicados fuera de Cuba, no tuvieron un gran impacto en la opinión pública de la isla; sus autores no sólo se hallaban en el exilio, sino que estaban «muertos» legalmente, pues tanto Varela como Heredia habían sido sentenciados en ausencia a la pena capital. Además, el separatismo de ambos era de corte pesimista, más bien era una cuestión de principio; uno y otro, por distintos caminos, se encargaron de apagar o diferir el fuego independestista que años atrás ellos mismos habían levantado.[21]

Ciertamente, debido al fracaso de las conspiraciones y a la bonanza económica, la idea de la independencia era casi impensable en La Habana de la década de 1830. Beneficiada primero por el tabaco y después por el azúcar y el café, la ciudad era uno de los puertos más activos de América. Visitada ya por el turismo internacional, consumía hielo importado de Estados Unidos, cerveza inglesa, óperas de Italia y modas de París. Las especulaciones, los pleitos, el juego y el derroche, hacían y deshacían fortunas de la noche a la mañana. Muy distintas eran las cosas en las nuevas naciones de América Latina, empobrecidas hasta la miseria y desgarradas por la anarquía política. En España los asuntos no iban mejor. Tras el reinado funesto de Fernando VII, el país se hallaba en una crisis general que iba desde la ruina económica hasta la guerra civil. Al tener a la vista lo que ocurría en el mundo hispánico, no era fácil para el habanero blanco y racista darle calor a la idea de una independencia que sólo podía obtenerse liberando a los esclavos y que lo único que parecía garantizar era un desastre en toda la línea.

No obstante, había un grupo de habaneros relacionados con Varela y Heredia a quienes inquietaba el número creciente de esclavos. Veían varias razones para ello. En primer lugar, podía ocurrir una rebelión masiva imposible de reprimir, en cuyo caso Cuba correría la suerte de Saint Domingue; o bien, en presencia de la insurrección, podía caer en manos de los esclavistas norteamericanos o de los abolicionistas ingleses, convirtiéndose en un estado sureño más de la Unión o en una república africanizada bajo el con-

[20] *Habría que incluir poemas anteriores como «La Estrella de Cuba» y «A Emilia».*

[21] *Véase, por ejemplo, la conocida carta de Heredia a Tacón: «Es verdad que ha doce años, la independencia de Cuba era el más ferviente de mis votos (...) Pero las calamidades y miserias que estoy presenciando hace ocho años han modificado mucho mis opiniones, y vería como una crimen cualquier tentativa para trasplantar a la feliz y opulenta Cuba los males que afligen al continente americano». Cita tomada de Juan Pérez de la Riva, ed.,* Correspondencia reservada del Capitán General Don Miguel Tacón *(La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963), p. 32.*

trol de Inglaterra. En el mejor de los casos, aun cuando tal rebelión no acaeciera, el sostenido aumento del número de esclavos impediría que Cuba alcanzara el nivel técnico y la prosperidad industrial a que habían llegado ciertas naciones de Europa y el nordeste de Estados Unidos. De esta suerte, la isla, en la medida que incrementaba su población esclava, limitaba un destino que a Arango y Parreño les había parecido plausible: hacer de Cuba la Albión del Caribe.

Aunque generalmente con esto se da por explicada la inquietud de este grupo, pienso que su conflicto era más complejo. Creo que hacia esa época La Habana ilustrada cobró conciencia de su adición a la esclavitud; es decir, percibió su deseo de poseer esclavos como algo prohibido, digamos, una aberración sexual cuya larga práctica ya la hacía imprescindible a la vez que imperdonable.[22] La sacarocracia había logrado alejar la Iglesia del ingenio, y éste quedaba fuera de los límites del pecado. Pero, al entrar el siglo XIX, un viento imprevisto comenzó a soplar desde Europa. Por una parte el discurso romántico exhibía lo pintoresco, las costumbres locales, las pasiones del «buen salvaje» y las desigualdades sociales; por la otra, una fiebre de adecentamiento burgués entraba en el mundo con la era victoriana. Hoy sabemos que se trataba de exigencias del capitalismo industrial, pero entonces no se hablaba de tal cosa, sino de deberes morales, cívicos y religiosos que el mundo civilizado debía ejercer para sí y para otros, y claro, uno de esos deberes era erradicar la esclavitud, residuo y resabio de los dudosos tiempos mercantilistas.

Atrapada en esta coyuntura, la sacarocracia, demasiado reblandecida ya para liberar a sus esclavos, hacer la guerra a España y ascender al plano de burguesía nacional, busca refugio en el pasado; luce sus condecoraciones y títulos comprados a la Corona, y celebra banquetes y saraos de proporciones imperiales; su mirada se vuelve apocalíptica —*después de mí, el diluvio*—, como les suele ocurrir a las clases que ruedan en decadencia.[23] De la iniciativa que la caracterizó en los años del *Discurso* de Arango, cae en manos de los préstamos usureros de los comerciantes y negreros españoles y ve con asombro y temor cómo su ruina se construye en un futuro cercano. Llega al punto en que produce azúcar para comprar esclavos, y el poder que genera el ingenio es apropiado cada vez más y más por gente como Julián de Zulueta. En menos de dos generaciones su optimismo y su pujanza económica se han transformado en deudas, en hipotecas, en traspasos de propiedades, y sólo le queda chapalear dos o tres décadas en un cenagoso pesimismo.

El grupo ilustrado de La Habana, sin embargo, veía las cosas de un modo un tanto menos pesimista. Las ideas de la Revolución Norteamericana, de la Revolución Francesa, de la Revolución Latinoamericana y, sobre todo, de la Revolución Industrial, los empujaban al inconformismo político, económico y social. Pero, claro, estaba el problema de los esclavos y de los negros libres. ¿Quién garantizaba que al abolirse la esclavi-

[22] *Sobre el tema del deseo sexual de que era objeto la carne de las esclavas, véase sobre todo, Gilberto Freyre,* Casa-grande & senzala *(Río de Janeiro, Schidt, 1936).*

[23] *Sobre el derroche y la decadencia moral de la sacarocracia, no he visto mejor descripción que la que hace Fanny Calderón de la Barca en los capítulos dedicados a La Habana de su* Life in Mexico. *De las numerosas ediciones, ver la de Howard T. Fisher, Marion Hall Fisher (New York: Doubleday, 1966). Es la única que reproduce las cartas de Fanny tal cual fueron escritas.*

tud de golpe ambos grupos no se unieran y le hicieran la guerra a los blancos? En todo caso, sabiendo que su racismo tenía mucho de exorcismo, estos hombres empezaron a pensarse como *cubanos.* Para ellos Cuba no debía de ser una de las tantas islas-plantaciones del Caribe, donde nueve de cada diez habitantes eran negros desarraigados y violentados por la esclavitud; Cuba merecía otra suerte porque desde el comienzo había surgido como una *patria.* Cierto que carecía de las fuerzas para gobernarse por sí sola, pero esto se conseguiría con el tiempo a través de un extenso programa de educación y de un plan que eliminara gradualmente la esclavitud. Por el momento lo más urgente era evitar que siguieran entrando negros al país; era imperativo lograr el cumplimiento de los acuerdos para suprimir la Trata. Los ingenios y los cañaverales no sufrirían de escasez de brazos, pues los esclavos que murieran serían reemplazados por colonos blancos traídos de Canarias, de Baleares, incluso de Irlanda con tal que fueran católicos; se casarían con negras y Cuba se blanquearía paulatinamente gracias a una política de continuos mestizajes. El ingenio saldría ganando a la larga, pues era sabido que el trabajador libre constituía en sí mismo una fuente de riqueza; además, los rendimientos agrícolas aumentarían y los costos bajarían, ya que se les pagaría en azúcar del ingenio para el cual trabajaran. Tal era, en resumen, la solución que ofrecían los habaneros ilustrados para mejorar la situación de Cuba en las próximas décadas.

Con respecto al momento preciso en que esta política reformista se incorpora al discurso de resistencia de la literatura cubana, pienso que es posible tomar como eje los números de *El Mensagero Semanal* [sic], periódico fundado por Félix Varela y José Antonio Saco en New York, y cuya publicación ocurre entre agosto de 1828 y enero de 1831. El contenido de este periódico puede verse como un puente entre los artículos jacobinos de *El Habanero* —fundado por Varela y muestra temprana e ingenua de lo Cubano— y el reformismo consecuente y programático de la *Revista Bimestre Cubana,* que habría de dirigir Saco en 1832. De los textos diversos publicados en *El Mensagero Semanal,* tiene especial interés la polémica de Saco con el intelectual español Ramón de la Sagra, director del Jardín Botánico de La Habana, a propósito de la calidad poética de José María Heredia. Conducida a lo largo de 1829, pienso que constituye la primera serie de textos donde se manifiestan los dos polos de la literatura cubana, o si se prefiere, los límites extremos que demarcan el espacio de su discurso. Tal vez pueda asegurarse que esta polémica entre la *Cuba Pequeña* y la *Cuba Grande* en el ámbito de la literatura, inicia ya, con todas sus contradicciones desplegadas en regla, el discurso literario cubano *propiamente dicho.*[24]

En todo caso, no hay duda de que en 1832, cuando el grupo de habaneros ilustrados captura en el seno de la Comisión de Literatura de la Sociedad Patriótica la dirección de la *Revista Bimestre Cubana,* es posible afirmar que el discurso literario cubano, tal cual existe hoy, ha quedado completamente implementado. Los miembros más notables del grupo inicial son Saco, Luz y Caballero, del Monte y, en cierta medida, el anciano Arango, quien en la década de 1820 había abandonado las filas más reaccionarias de la sacarocracia para pasarse con prudencia a las de los reformistas, con lo cual amplió

[24] *La polémica fue incluida por Saco en su* Colección de papeles científicos, históricos, políticos y otros ramos sobre la isla de Cuba, ya publicados, ya inéditos *(París: D'Aubusson, 1859), III, pp. 219-230.*

y actualizó su *Discurso*. Sin embargo, en esta ocasión la Corona no legitima sus opiniones de que ha llegado el momento de liquidar la Trata y de intentar el «blanqueamiento» de Cuba; así, puede decirse que, al vivir demasiado, Arango tuvo la oportunidad de «resistirse» a su propio *Discurso*.[25] En todo caso, el hombre del momento ya no es Arango, sino Saco. En efecto, bajo su nombre autorizado de director de la *Revista Bimestre Cubana* e investido del prestigio de la Sociedad Patriótica, aparece publicado en 1832 su notable ensayo «Análisis por don José Antonio Saco de una obra sobre el Brasil, intitulada, *Notices of Brazil in 1828 and 1829, by Rev. R. Walsh, Author of a Journey from Constantinople, etc.*». Se trataba de un golpe a fondo contra los negreros y prestamistas españoles, al igual que contra la vieja guardia de la sacarocracia. Nc alcanzaba a ser un desafío antiesclavista, pero colocaba en un espacio de debate público e institucional una cuestión que pocos querían discutir: la liquidación total de la Trata. No veo mayor objeción en tomarlo como una muestra del discurso de resistencia al ingenio. No sólo estaba orientado a frenar el ritmo de expansión de la esclavitud, sino que también exponía las bases del programa reformista a que ya he hecho referencia, las cuales proponían una modernización y una democratización en términos industriales de las relaciones de poder existentes en el ámbito del azúcar. Es ahí que veo su potencial de resistencia. No hay duda de que si la Corona hubiera actuado con mano firme en ese instante para suprimir la Trata, la máquina azucarera se habría detenido y visto forzada a reorganizarse sobre nuevas ideas económicas y sociales con resultados un tanto impredescibles.[26] No obstante, no se debe olvidar que las reformas que Saco propone parten del conflicto que caracterizó a todo su grupo: de un lado un profundo racismo y un turbio deseo de poseer al negro, y del otro razones económicas y morales dictadas por la época de consolidación de la sociedad industrial. De ahí que la mayor parte del artículo de Saco se detenga a examinar el *peligro negro* a manera de premisa para establecer sus argumentos reformistas:

> Hasta ahora solamente hemos considerado la fuerza numérica de la población de color que nos rodea. ¿Cuál no sería el cuadro que pudiéramos trazar, si considerásemos esta enorme masa sometida al influjo de causas políticas y morales, presentando al mundo un espectáculo desconocido en la historia de los tiempos? [...] El horrendo tráfico de carne humana prosigue a despecho de las leyes y hombres que quieren usurpar el título de patriotas cuando no son más que parricidas, inundan nuestro territorio de víctimas encadenadas [...] Si todos nuestros hacendados se pudieran penetrar de la importancia de esas ideas, entonces los veríamos dedicados a promover la introducción de hombres blancos, y a impedir la de africanos [...] Digan de nosotros lo que quieran los egoístas; censúrennos los que se precian de discretos [...] Nosotros cedemos a consideraciones de un linaje muy elevado; y honrando la noble misión de escritores no nos cansaremos de repetir, que *salvemos a la patria, salvemos a la patria.*[27]

Es curioso observar que Saco introduce en Cuba, de manera clara y consciente, la profesión de escritor. No conozco ningún texto anterior a éste, en el caso de Cuba,

[25] *Ver, por ejemplo, sus «Ideas sobre los medios de establecer el libre comercio de Cuba y de realizar un empréstito de 20.000,000 de pesos»*, op. cit., *II, pp. 306-307. El texto fue escrito en 1826.*

[26] *Ver Danielle Turu, «En torno a los costos de producción azucarera en Cuba a mediados del siglo XIX»,* Cuban Studies, *XI, I (1981), pp 65-86.*

[27] *Eduardo Torres Cuevas, Arturo Soregui, eds.,* José Antonio Saco. Acerca de la esclavitud y su historia *(La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1982) ps. 202, 204-205.*

en el cual un autor intente erigirse en conciencia crítica de la sociedad del momento a título de ejercer la «noble misión de escritores». Esto, naturalmente, es interesante por más de una razón. Pero aquí sólo quiero subrayar el hecho de que en 1832 el discurso intelectual cubano se manifiesta ya, con toda autoconciencia, como recinto de *poder legítimo;* y esto no porque un agente exógeno de prestigio le haya otorgado tal poder, sino porque éste emana del discurso mismo en tanto *conocimiento* y *escritura.* Al reconocerse como *escritor,* Saco —y el resto de su grupo— sabe que su oficio consiste en ser manipulador/manipulado de la sustancia del poder. Es esta madurez intelectual, única en la América Latina de esos años, lo que hace al grupo habanero fundar su estrategia reformista no en la acción política, económica o social, sino en lo que no encuentro mejor modo de llamar que la Conspiración del Texto.

Es poco útil e iluminador estudiar por separado el protocolo interdisciplinario de este notable grupo; las vidas y las obras de sus miembros están tan entrelazadas, que ni siquiera la música debe verse por aislado, y para ello sólo hay que recordar que el sueño de Saumell fue llevar a la forma de la ópera la novela *Antonelli,* de José Antonio Echeverría.[28] Basta hojear las páginas de la *Revista Bimestre Cubana* para ver en un mismo nivel de jerarquía artículos sobre temas políticos, históricos, económicos, sociales, literarios, científicos. Allí colaboraron Varela, Saco, Luz y Caballero, Echeverría, Delmonte, Poey, y no es de extrañar que Ticknor dejara constancia de su excelencia al compararla con las publicaciones del mundo hispánico, e hiciera resaltar que ni siquiera en Madrid se había intentado «una revista de tanto ingenio, variedad y fuerza». También resulta estéril analizar la enorme masa de textos producidos por los miembros del grupo, atendiendo a su posición social, raza, credo político o cualquier otro tipo de reducción que limite la dispersión propia de este *corpus.*

En todo caso, el propósito de Saco y su grupo de entablar un debate sobre la Trata a partir de los comentarios sobre *Notices of Brazil,* fue plenamente logrado. El artículo, como era de esperar, cayó como una bomba entre los comerciantes españoles y la mayor parte de la sacarocracia. En los medios conservadores habaneros se comenzó a hablar del «conspirador» y «abolicionista» José Antonio Saco. Sin embargo, la fase más violenta del debate no habría de ocurrir hasta dos años más tarde. Por esa época las invectivas contra Saco también envolvían a la *Revista,* a la cual se acusaba de propagar ideas subversivas. Ahora bien, al morir Fernando VII en 1833, el grupo habanero le había escrito a la regenta María Cristina, pidiéndole autorización para constituirse en una Academia de Literatura Cubana independiente de la Sociedad Patriótica. Hay que recordar que el grupo y la *Revista* funcionaban dentro de la Comisión de Literatura de la Sociedad, la cual estaba controlada en ese momento por los intereses azucareros más conservadores. El plan era claro: buscar autonomía y prestigio fuera de la Sociedad con objeto de poder desplegar con éxito una campaña literaria antinegrera. La Corona accedió a la petición, y la Academia, con su órgano de prensa, se puso en funciones en marzo de 1834.

Como se sabe, la flamante Academia fue combatida enseguida por Juan Bernardo O'Gaban, el director de la Sociedad Patriótica. Su argumento era que se había desconocido el parecer de la Sociedad al escribirle directamente a la reina. El debate se hizo

[28] *Alejo Carpentier:* La música en Cuba, *Méjico, F.C.E., 1946, págs. 182-186.*

público al aparecer en la prensa habanera los juicios apasionados de la Sociedad y de la Academia. Con motivo de la polémica, el general Ricafort, Gobernador de Cuba, dictó una orden prohibiendo que artículos de una y otra parte siguieran apareciendo en los periódicos, «para no dividir las opiniones, con lo cual se comprometerían objetos muy sagrados». [29] Cuando O'Gaban y la facción conservadora celebraban su éxito al sustraer la polémica de la opinión pública, irrumpió en la escena un folleto de Saco titulado *Justa defensa de la Academia de Literatura contra los violentos ataques que se le han dado en el* Diario de la Habana, *desde el 12 hasta el 23 de abril del presente.* El folleto aparecía publicado en New Orleans, pero en realidad había sido impreso en Matanzas. En esa coyuntura llegó el general Miguel Tacón, el nuevo Gobernador de Cuba, quien de inmediato fue solicitado por el Conde de Villanueva, Superintendente de Hacienda e influyente portavoz de la sacarocracia, para que tomara medidas drásticas contra Saco. En efecto, pocos días después éste recibía una orden de Tacón desterrándolo al enclave azucarero de Trinidad. Saco logró ver a Tacón, pero el general se mostró irrevocable argumentando que había ofendido a O'Gaban y que ejercía «mucha influencia sobre la juventud habanera». [30] Alarmado por el giro que tomaban las cosas, el grupo de intelectuales determinó que Luz y Caballero escribiera una *Representación* en defensa de Saco. El texto, que fue firmado por Saco, puede verse como un manifiesto que define ideológicamente a todo el grupo:

1.ª Todo joven ilustrado de nuestros tiempos es forzosamente liberal.
2.ª Por consiguiente lo soy yo; mas nunca he sido indiscreto ni en mis palabras ni en mis obras, ni jamás he entendido por *liberalismo* sino el sinónimo de *ilustración*. [31]

El documento fue inútil, pero gracias a los oficios de Arango y Parreño, Tacón revocó su orden inicial y permitió que Saco marchara al exilio en septiembre de 1834. Esta confrontación, tras la cual la Academia de Literatura quedó disuelta, la *Revista* clausurada y Saco desterrado, marca el primer intento organizado de los intelectuales cubanos para constituir un foco de resistencia frente al poder de los negreros y la sacarocracia. En caso de que el debate entre Saco y la Sagra, en 1829, se considere demasiado vago para fundar lo que llamo «lo Cubano propiamente dicho» —esto es, lo Cubano con sus polos de oposición visiblemente integrados—, no veo inconveniente en tomar el período 1832-1834 como el momento de emergencia del discurso que estudiamos, en el cual se insertan, entre otros, los textos de la *Revista,* los que se relacionan con la fundación de la Academia, la polémica en la prensa, el folleto de Saco, la *Representación* de Luz y Caballero y los despachos oficiales al respecto firmados por Ricafort y Tacón.

Como vimos, esta etapa de formación de discursos es crucial, ya que establece «para siempre» el espacio de analogías y diferencias dentro del cual ha de discurrir el discurso, al punto que cualquier texto futuro aparecerá como ya *previsto* en el protocolo que manipuló por primera vez el discurso. Esto hace que los textos de este breve período merezcan el más detallado análisis, puesto que mientras no cambie la estructura socioeconómica de la plantación de azúcar, no sólo tendrán vigencia actual sino que en su

29 *Saco,* op. cit., *III, p. 22.*
30 Ibid., *p. 62.*
31 Ibid., *p. 64 y ss.*

conjunto constituirán un texto cuyas estrategias en conflicto se desplegarán en igual disposición y se resolverán de la misma manera, pues su única variación será de tipo modal. [32] En términos de música, este grupo de textos puede verse como un *tema* en movimiento, concluido el cual se volverá a desarrollar en calidad de *variación,* y así «para siempre». Es posible entonces pensar el discurso literario cubano como una serie de ciclos o *variaciones* que se refieren a un mismo conjunto de textos o *tema.*

El primer ciclo, por ejemplo estaría constituido por los textos del período 1835-1844, los cuales habrían de de referirse al *dossier* maestro o fundador que acabamos de ver. Una rápida descripción del ciclo daría el siguiente *plot:* [33]

1) Las reuniones de la Comisión de Literatura de la Sociedad Patriótica son reproducidas por las tertulias de Domingo Delmonte (1835). El grupo, ahora aumentado con nuevos autores, continúa siendo interdisciplinario, pero el *modo* dominante pasa a ser la literatura.

2) El vacío dejado por la *Revista Bimestre Cubana* es ocupado por otras publicaciones periódicas fundadas o dirigidas por miembros del grupo. Por ejemplo: el *Aguinaldo Habanero* (1837), *El Album* (1838), *El Plantel* (1838), las cuales son controladas por Ramón de Palma y Romay y José Antonio Echeverría.

3) Comienzan a aparecer nuevos textos de resistencia a la figura azucarera. En el extranjero Saco publica, dedicado «a los hacendados de la isla de Cuba» su *Mi primera pregunta: ¿La abolición del comercio de esclavos arruinará o atrasará la agricultura?* (1837) y su notable *Paralelo entre la isla de Cuba y algunas colonias inglesas* (1837). Ese mismo año la narrativa cubana es fundada por Palma y Romay, con su «Matanzas y Yumurí» *(Aguinaldo Habanero),* bajo cuyo influjo, también en ese año, se inicia en las letras Cirilo Villaverde con cuatro narraciones: «El ave muerta», «La peña blanca», «El perjurio» y «La cueva de Taganana» *(Miscelánea de Util y Agradable Recreo).*

4) La necesidad de legitimarse en lo Cubano que había experimentado el grupo de la Academia, vuelve a surgir en los contertulios de Delmonte. La búsqueda de una prueba que documentara los orígenes legítimos y la legalidad del discurso literario cubano, alcanza un rotundo éxito gracias al azar y a los afanes de investigación histórica de Echeverría. Hablo, por supuesto, del hallazgo del *Espejo de Paciencia.* Ahora bien, al estudiar el poema y las circunstancias que rodearon su «aparición», hay que convenir en que su vigencia —como ocurriera con el *Discurso* de Arango— reside principalmente fuera de su forma y de su contenido; su fuerza más bien está en su *oportunidad.* Escrito en 1608 por Silvestre de Balboa, escribano de Puerto Príncipe, e incluido su texto en la *Historia de la isla y catedral de Cuba,* escrita hacia el 1760 por el obispo Morell de Santa Cruz, el poema se prestaba maravillosamente a ser manipulado por el grupo de Delmonte. En primer lugar Balboa y Morell de Santa Cruz eran oriundos de Canarias

[32] *Entre los numerosos trabajos contemporáneos sobre la teoría del discurso, es obvio que mis comentarios acerca del momento de formación de lo Cubano deben mucho a Michel Foucault. En un sentido más general, es también evidente mi deuda con Bataille, Deleuze, Giddens, Guattari, Heidegger, Kafka, Lyotard, Nietzsche, Weber.*

[33] Plot, *en el múltiple sentido que tiene en inglés esta sorprendente palabra: parcela, diagramar, conectar con líneas, trazar, plan secreto, conspiración, trama de eventos de una narración, desarrollo dramático.*

y Santo Domingo; esto es, dos islas «criollas» que habían sido conquistadas por España. Además, ambos estaban investidos de autoridades complementarias, una civil y la otra eclesiástica, desde la cual se habían erigido en «autores». Como si fuera poco, el poema había sido saludado en su tiempo por un grupo de sonetistas, a todas luces hombres de bien como Balboa y Morell de Santa Cruz, lo cual legitimaba la peña literaria de Delmonte. Paralelamente, el asunto del poema venía como anillo al dedo al discurso de resistencia, puesto que en algunos versos se exaltaba la participación heroica de un esclavo «criollo» en un combate contra piratas herejes, gracias al cual obtuvo la libertad. El hecho de que el *Espejo de paciencia* fuera presentado por Palma en el *Aguinaldo Habanero* (1837), y comentado por el propio Echeverría en *El Plantel* (1838), da una idea de lo «suyo» que el grupo de intelectuales sentía el poema. Así, pienso que el *Espejo de paciencia* debe tomarse a la vez como un poema barroco de los comienzos del siglo XVII y como texto hallado, copiado, retocado, editado, presentado y comentado por el grupo de Delmonte, pero sobre todo como una lectura romántica de la crítica literaria cubana de la década de 1830, que vio en él la oportunidad de legitimar «para siempre» su discurso. [34]

5) De la misma manera que Saco, en 1832, exhibe su conciencia de escritor científico-social y la esgrime en términos de poder sobre la base de su *conocimiento* de investigador y especialista, Palma lo hace ahora, en calidad de crítico literario, con respecto a la naciente narrativa cubana. Su artículo, titulado «La novela» y publicado en *El Album* (1838), es uno de los más notables del período. La estrategia consiste en exaltar a la novela, en tanto discurso, y al escritor en tanto autor literario. A estos efectos equipara el discurso de la novela al de las ciencias puras y al de la historia, y presenta a «los poetas y novelistas, como la flor y nata del ingenio humano». Pero este despliegue de fuerzas, naturalmente, persigue un propósito concreto: celebrar la aparición de Cirilo Villaverde como narrador, y de paso la de él («empresa que nosotros continuamos»). Pero es fácil ver que su objetivo va más allá de sí mismo y de su amistad con Villaverde, puesto que en el artículo aparecen fijados los criterios de Delmonte sobre lo que debe ser la literatura cubana. En realidad, Palma, al tiempo que marca la aparición de las narraciones de Villaverde, prepara el terreno para el *boom* literario que habría de comenzar precisamente ese año. Recuérdese que en 1838 se publicaron, del propio Palma, las novelas *Una pascua en San Marcos* y *El cólera en La Habana;* de Villaverde, *El espetón de oro* y la primera parte de *Excursión a Vuelta Abajo;* de José Jacinto Milanés, se estrena y se imprime su pieza dramática *El Conde Alarcos;* Félix Tanco y Bosmeniel escribe sus *Escenas de la vida privada en la isla de Cuba,* de las cuales sólo se conserva el cuento «Petrona y Rosalía». Todos estos textos habían surgido de las tertulias de Delmonte, pero también hay que recordar que en esa fecha la *Autobiografía* de Juan Francisco Manzano —al menos la parte que conocemos— estaba terminada y, probablemente, en poder de Palma, y que Anselmo Suárez y Romero ya había escrito los primeros capítulos de *Francisco;* ambas obras eran también encargos de Delmonte. Por otra parte, es muy posible que Echeverría estuviera escribiendo su novela *Antonelli,*

[34] *Ver Roberto González-Echeverría, «Especulaciones sobre el* Espejo de paciencia», *en anuario de* Cuban Studies, *1986.*

que habría de aparecer en 1839, y que Villaverde se encontrara trabajando en su boceto de *Cecilia Valdés,* que se publicaría en forma de cuento también en 1839. No hay duda de que toda esta información estaba en poder de Palma cuando escribió «La novela», y el artículo debe considerarse una suerte de prólogo a esta serie de textos producidos dentro del círculo de Delmonte. [35]

6) Como era de esperar, la sociedad plantadora y mercantil de La Habana pronto «descubre» los hilos de la conspiración literaria, sólo que entre 1834 y 1838 había estado ocupada en echar al gobernador Tacón, coincidiendo en esto con Delmonte y sus amigos. El primer texto del grupo que originó un verdadero malestar y renovó las sospechas hacia la literatura, fue *Una pascua en San Marcos.* Esta reacción es fácil de comprender si se recuerda que la novela caracterizaba como cornudo, torpe, impertinente y aburrido, a un capitán español, y censuraba la vida decadente de ocio y excesos que llevaba la plantocracia cafetalera y azucarera. El escándalo fue tal, que Palma estuvo a punto de caer preso. El mismo Delmonte tuvo que salir en su defensa, comentando que por su «colorido local, la buena observación y pintura de nuestras costumbres y la naturalidad y sencillez del lenguaje, ha hecho aquí mucho ruido, y la gente cubana, que es la primera vez que se ve retratada al natural, se ha escandalizado de su propia figura y tachado de inmoral al pintor». [36]

7) Una de las características más señaladas de los autores cubanos que escriben desde el polo de resistencia, es su propensión a buscar reconocimiento y apoyo en los círculos intelectuales extranjeros. Esta búsqueda no es indiscriminada; se tratará sólo de los círculos cuya ideología provea un espacio de posible conexión. De ahí que para el escritor cubano lo importante no sea el nombre del país donde residen tales círculos, o bien el tipo de sistema económico y político que rija en esas naciones; lo importante será la perspectiva de alianza coyuntural que ofrecen estos grupos de intelectuales, independientemente de si su acción es contraria o no a las fuerzas dominantes en su medio. Esta necesidad de establecer contactos fuera de la isla se debe, por supuesto, a la propia naturaleza del discurso de resistencia, cuyo carácter «subversivo» y «marginal» lo lleva a proyectarse hacia extramuros en busca de aliados, por lo general momentáneos, ya que sus intereses más estratégicos suelen ser otros. En todo caso, esta ley del discurso —iniciada por Varela, Saco y Heredia— lleva a Delmonte a relacionarse con intelectuales abolicionistas ingleses, primero con Richard Robert Madden [37] y después con David Turnbull. [38] Como se sabe, en 1839 le entrega a Madden una carpeta con textos

[35] *Ver el artículo de Palma en* El Album, *I (abril, 1838), pp. 5-35. Sobre las tertulias de Delmonte y sus criterios literarios de fundación, véanse José Z. González del Valle,* La vida literaria en Cuba 1836-1840 *(La Habana: Secretaría de Educación, 1938); Salvador Bueno,* Las ideas literarias de Domingo Delmonte *(La Habana: UNESCO, 1954); Cintio Vitier,* La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano *(La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1968).*

[36] *A. M. Eligio de la Puente, «introducción» a su edición de* R. Palma. Cuentos cubanos *(La Habana: Cultural S.A., 1928).*

[37] *Miembro de la Comisión Mixta para supervisar el cumplimiento de los acuerdos contra la Trata firmados por España e Inglaterra. Autor de* The Island of Cuba... *(London, Gilpin, 1849) entre otros libros y panfletos abolicionistas.*

[38] *Cónsul de Inglaterra en Cuba. Autor de* Travels in the West. Cuba with Notices of Porto Rico and the Slave Trade *(London: Longman, 1840).*

antiesclavistas, entre los cuales se encuentran la *Autobiografía* y los poemas de Manzano; la novela *Francisco,* de Suárez y Romero, e incluso un cuestionario que ha respondido él mismo bajo el anonimato de «un caballero de La Habana». Estos textos, excepto *Francisco,* son traducidos y publicados por Madden en *The Life and Poems of a Cuban Slave* (Londres, 1840), que no sólo tuvo gran impacto en Inglaterra, sino también en los medios abolicionistas norteamericanos. [39] En 1841 Delmonte colabora con la red de espionaje dirigida por Turnbull, mientras Saco, al otro lado del océano, empieza a escribir una *Historia de la Trata* que más tarde se convertiría en su notable *Historia de la esclavitud.* Es posible que, de alguna forma u otra, Luz y Caballero participara en los planes subversivos de la política abolicionista británica con respecto a Cuba. De otro modo no se explicaría su defensa a Turnbull cuando éste fue expulsado como miembro de la Sociedad Patriótica, paso previo a su expulsión del país. [40]

8) Como suele ocurrir con las alianzas foráneas del discurso de resistencia, el grupo ilustrado cubano se zafa de los lazos que lo unen a los intereses ingleses al constatar que éstos, estratégicamente, no coinciden con los suyos. Al tener conocimiento de que los planes británicos iban demasiado lejos —la guerra entre Inglaterra y España por el asunto de la Trata parecía, inminente—, Delmonte le escribe a su amigo Alexander Everett, funcionario del Departamento de Estado en Washington, e incluso al mismo Daniel Webster, entonces Secretario de Estado, comunicándoles que Inglaterra se propone *«to seize Cuba, free the Negroes and establish a black military Republic under British protection».* [41] Naturalmente, los temores de Delmonte llegan por vía del Departamento de Estado a Washington Irving, Embajador en Madrid, y al cónsul norteamericano en Cuba.

9) Es esta situación la que parece haber desatado el turbio asunto de la Conspiración de la Escalera. En todo caso, haya existido o no tal conspiración —supuestamente destinada a producir una rebelión general de esclavos—, la bárbara represión ejecutada desde todos los escalones de la figura azucarera tuvo un propósito terrorista más que penal. [42] No hay duda de que su objetivo fue cortar el flujo del discurso de resistencia en todos sus canales de emisión, incluyendo el literario. Como consecuencia de la represión, Plácido fue fusilado, Manzano encarcelado y torturado, Delmonte desterrado, y Luz y Caballero sancionado a no ejercer su profesión de maestro durante cuatro años. Con respecto al resto del grupo, nada es tan elocuente como el texto de una carta de Villaverde a Delmonte, fechada el 9 de septiembre de 1844:

> Tal desaliento y tal pavor se ha difundido entre los pocos que cultivan las letras después de la salida de Ud. y de los sangrientos sucesos de Matanzas, que ni por casualidad se reúnen dos para hablar, ni tratar de literatura. Principiando por Milanés, que ha caído en la imbecilidad más lamentable, y acabando por Suárez (y Romero) que no sale de sus pleitos, todos andan es-

[39] *Hay una reciente edición de Edward J. Mullen (Hamden, CT: Archon Books, 1981).*

[40] *Sobre la secreta participación de Delmonte en los planes de los agentes ingleses, ver Manuel I. Mesa Rodríguez,* Apostillas en torno a una gran vida: Domingo del Monte *(La Habana: Academia de la Historia, 1954).*

[41] *Thomas,* op. cit., *p. 207.*

[42] *Esta opinión la sostienen numerosos autores que han estudiado el período, desde Ramiro Guerra hasta Franklin W. Knight.*

parcidos, mudos y cabizbajos; porque Palma, que es el único que hoy habla, está reducido a artículos de moda, bailes y teatro.[43]

10) Al seguir únicamente los pasos de estos tres grupos —el independentista de Varela y Heredia, el de la Academia Cubana de Literatura y el de la tertulia de Delmonte— podría pensarse que excluyo del discurso de resistencia a textos literarios escritos en la década de 1830 por Gaspar Betancourt Cisneros, Francisco Poveda, Antonio Bachiller y Morales, Pedro José Morillas, Gertrudis Gómez de Avellaneda y muchos otros autores de importancia.[44] Nada más lejos de mi intención. En realidad, en el período que observamos casi toda la literatura puede estimarse dentro del discurso de resistencia. Téngase en cuenta que para Tacón todo cubano era un «independiente», y para los traficantes negreros todo escritor era «abolicionista». El mero hecho de robar espacio en un periódico a algún texto manufacturero, financiero o mercantil, basta en esos años para tomar, digamos un poema de Plácido, como una muestra de resistencia.[45] Ocurre, sin embargo, que sólo una parte de esa literatura se erige con toda conciencia en contrapoder azucarero. De ahí que mi interés, que parte precisamente de una lectura del *Discurso* de Arango en tanto mito, esté dirigido en primer término hacia los grupos contestatarios que hemos visto, cuyos miembros son conscientes de la red de resistencia que van anudando sus textos y, así, suelen ser los que definen cada ciclo del discurso. Piénsese, por ejemplo en el período 1923-1930, dominado por el Grupo Minorista y la revista *Social,* y luego por la *Revista de Avance,* la cual cierra sus páginas con las represiones estudiantiles de la tiranía de Machado; o bien el período 1959-1971, que se abre con *Lunes de Revolución* y se termina con el terrorismo intelectual que rodeó el «caso Padilla».

Para concluir, quisiera llamar la atención sobre el dramático desenlace que necesariamente experimenta en Cuba toda resistencia literaria al flujo de poder de la metafigura azucarera, cualquiera que sea la forma/contenido de ésta. La desconsolada carta de Vi-

[43] Centón epistolario de Domingo Delmonte *(La Habana: Anales de la Academia de la Historia, 1953), VI, p. 101. Para su más fácil lectura, he sustituido las abreviaturas de Villaverde por las palabras completas.*

[44] *Por su significación antiesclavista, resultan imprescindibles el relato «El ranchador», de Morillas, escrito —según de la Puente— en 1839 y publicado en* La Piragua *en 1856, y* Sab, *novela de la Avellaneda escrita también en 1839 y publicada en España en 1841. Esta última obra es de gran interés, puesto que enriquece el discurso literario cubano con una doble perspectiva antiracista y feminista. Merece un estudio detallado. Aunque se trata de un texto testimonial, no puedo menos de mencionar el* diario *de Francisco Estévez, un feroz ranch(e)ador que escribió sus experiencias de cazador de cimarrones entre 1837 y 1842. Cirilo Villaverde copió y corrigió este texto en 1843 (o 1842) con objeto seguramente de publicarlo como* prueba *antiesclavista. Es probable que la Conspiración de la Escalera y la brutal represión de 1844 lo impidiera. Véase la edición de Roberto Friol, «Diario del rancheador»,* Revista de la Biblioteca Nacional José Martí, *(enero-abril, 1973), pp. 47-148. Sobre la permanencia y actualidad del tema antiesclavista en las letras cubanas (Ramos, Novas Calvo, Carpentier, Barnet, Leante, entre otros), ver Villiam Luis, «The Antislavery Novel and the Concept of Modernity»,* Cuban Studies, *XI 1 (1981), pp. 33-47.*

[45] *Hay que tener en cuenta como móvil del fusilamiento de Plácido su popularidad como poeta,* a pesar de ser mulato. *Publicaba un poema diario en* La Aurora de Matanzas *y, en 1838, aparecieron sus* Poesías *en un volumen de 250 ps. En 1842 se publicaban sus* Poesías escogidas, *las cuales se leían al momento de producirse los sucesos de la Escalera. Ver Ambrosio Fornet, «Literatura y mercado en la Cuba colonial (1830-60)»,* Casa de las Américas, *84 (1974), p. 43. Es interesante el careo entre Plácido y Manzano promovido por las autoridades españolas durante el proceso de ambos. A estos propósitos, ver las actas procesales en Roberto Friol,* Suite para Juan Francisco Manzano *(La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1977), pp. 188-211.*

llaverde que hemos visto, podía haber sido escrita en 1930, 1935, 1953, 1971, sólo para mencionar algunas fechas conocidas. Por las razones que he expuesto, el *plot* que dibujan las estrategias en conflicto, cuyos momentos más sobresalientes he enumerado, se reproduce temáticamente a lo largo de la historia de la literatura cubana. Dada la rarificación propia de todo discurso en su etapa de formación, es inútil querer precisar una fecha de «origen» de la resistencia literaria en Cuba o en cualquier otro sitio. Resulta inmaterial que situemos este «centro de constitución» en los años de auge de *El Mensagero Semanal,* la *Revista Bimestre Cubana* o *El Album* y *El Plantel,* incluso no veo una razón de peso que impida considerar todos los «autores» que he nombrado como los primeros manipuladores/manipulados del discurso literario de lo Cubano. En última instancia, tal vez lo más prudente sea tomar todo el discurso, desde Varela y Heredia hasta la fecha, como el gran ciclo inconcluso de lo Cubano, ya que todo período o subperíodo describe un movimiento de rotación de carácter recurrente. Resulta obvio entonces que el advenimiento del Nuevo Discurso marcará el fin de esta circularidad impuesta por el ingenio.

Antonio Benítez Rojo



De la plantación a la Plantación: diferencias y semejanzas en el Caribe

¿Existe una cultura pan-caribeña?

En el pueblo de El Caney, en las cercanías de Santiago de Cuba, hay un conjunto de ruinas que corona la altura más importante del lugar. Se trata del fuerte El Viso, arrasado por la artillería en los últimos días de la Guerra de Independencia (1895-1898). Allí, en los muros baqueteados por la metralla, puede verse una tarja de bronce que rinde homenaje al valor del general Vara del Rey, quien sin acogerse a los beneficios de una capitulación honrosa, devolviendo cañonazo por cañonazo, defendió obstinadamente la posición hasta caer entre el puñado de hombres a que había sido reducida su tropa. La tarja y sus palabras de reconocimiento, así como los trabajos de restauración que hacen posible el acceso hasta la misma torre del reducto, son muestras de la admiración de los cubanos ante la conducta de este valiente general y de sus soldados. [1] Nada más natural si Vara del Rey hubiera muerto combatiendo contra España. Pero no fue así, sino lo contrario: Vara del Rey fue un militar severo y duro que peleó hasta el final por prolongar, siquiera unas horas más, la dominación española sobre aquella cota fortificada de la Sierra Maestra.

Actitudes de esta naturaleza no abundan en el mundo, y mucho menos en los países no caribeños de la América Latina, donde ha subsistido cierto resentimiento hacia lo español. De manera que el caso descrito podría resultar paradójico, o bien tomarse como algo excepcional. Sin embargo no es así. En el Caribe la gente común y corriente ha conservado como profundamente suyos los muros de piedra que dan fe de su pasado colonial, incluso los más contradictorios, como sucede con el fuerte El Viso. En realidad puede decirse que no hay ciudad del Caribe hispánico que no rinda un verdadero culto a sus castillos y fortalezas, y por extensión, a la parte «vieja» de la ciudad, como ocurre con el Viejo San Juan y La Habana Vieja. Allí el edificio colonial es visto con una rara mezcla de respeto y de familiaridad. Posee un prestigio un tanto secreto, que viene de atrás, algo semejante al que suscita en los niños pequeños el gran escaparate de la abuela.

Esto no puede menos de llamar la atención por cuanto, como se sabe, la colonización española fue autoritaria en lo civil, monopolista en el comercio, esclavista en la produc-

[1] *El propósito de darle realce al lugar fue tan deliberado, que en los alrededores se colocaron, a manera de adorno ambiental, antiguos cañones de los siglos XVII y XVIII, y en la cima de la torre se emplazó una hermosa y pesada culebrina de bronce que llevaba labradas la figura del sol flamígero de Luis XIV y una leyenda que da fe de su fundición en las armerías reales de Francia. La historia de cómo esta magnífica pieza fue a parar al pueblo de El Caney, daría pie para escribir uno de esos relatos novelescos que siempre sugiere el contacto con la historia del Caribe.*

(Foto: Carlos Domínguez)

ción, intolerante en lo religioso, corrupta en la administración, beligerante con respecto a cualquier corriente reformista, y discriminadora ante el indio, el mestizo, el negro, el mulato e incluso el criollo hijo de peninsulares.

No obstante lo justo de estos cargos, el cuadro colonial español en el Caribe, sin llegar a constituir lo que podría llamarse otro modelo, presentó diferencias sustanciales con relación al esquema predominante en los territorios continentales, sobre todo en los grandes virreinatos de la Nueva España y el Perú. Estas diferencias surgieron en el proceso de adaptación del poder metropolitano a condiciones geográficas, demográficas, económicas, sociales y culturales que ejercían su acción de manera específica en el área insular del Caribe y, en menor grado, en la angosta zona continental que linda con dicho mar. Quiero decir con esto que el Caribe ibérico es parte de la América Latina, pero también parte de una región mucho más compleja, marcada por el pluralismo lingüístico y la uniformidad de la Plantación: la región Pan-Caribe.

Por otro lado, aunque tales características ayudan a definir la región, el hecho de que Inglaterra, Francia y Holanda —también Dinamarca y Suecia— impusieran allí su presencia mucho después que España y Portugal, y sobre todo, la circunstancia de que orientaran sus respectivas economías por los caminos avanzados del capitalismo, contribuyó, junto con las consecuentes diferencias de lenguas oficiales, creencias religiosas, costumbres, etc., a darle un aspecto heterogéneo a todo el Caribe colonial. De manera que si bien se constata la presencia de rasgos comunes, cimentada por importantes experiencias históricas compartidas por igual —conquista europea, rápido exterminio del aborigen, esclavitud africana, economía de plantación, inmigraciones de asiáticos, rígida y prolongada dominación colonial—, no es posible negar o soslayar la existencia de factores que le restan coherencia al área y producen un sistema de diferencias dentro de ella misma. Estas diferencias serían más profundas, a todas luces, entre los territorios colonizados por España y Portugal, y los que lo fueron por Inglaterra, Francia y Holanda; por la misma razón, serían menos profundas dentro del conjunto colonizado por estas últimas naciones, las cuales practicaban en el siglo XVI no un mercantilismo monopolista y retardatario al modo ibérico, sino una variante más activa que habría de conducirlas eventualmente al capitalismo industrial. Por supuesto, no podría minimizarse el hecho de que estas potencias se hallaban a la sazón en distintos momentos socioeconómicos, ni tampoco podrían ignorarse sus diferencias políticas y los variados modos con que abordaron su expansión ultramarina, así como las vías particulares que siguieron para insertar las nuevas sociedades coloniales en la *periferia* del sistema capitalista mundial.

El testimonio de los numerosos viajeros al Caribe suele aportar una valiosa información a los efectos de precisar semejanzas y diferencias entre los distintos bloques coloniales:

> Kingston es la mejor de nuestras sociedades en las Indias Occidentales [escribió James Anthony Froude] y Kingston no tiene ni siquiera un buen edificio. La Habana es una ciudad de palacios, una ciudad de calles y plazas, de columnatas y torres, de iglesias y monasterios. Nosotros los ingleses hemos construido en estas islas como si fuéramos visitantes de paso [...] Los españoles construyeron como en Castilla; construyeron con el mismo material, la piedra blanca de cantería que encontraron tanto en el Nuevo Mundo como en el Viejo. Los palacios de los nobles

en La Habana, la residencia del gobernador, son reproducciones de Burgos y Valladolid [...] Y trajeron con ellos sus leyes, sus costumbres, sus instituciones, su credo, sus órdenes religiosas sus obispos y su Inquisición. [2]

Sin entrar de momento a detallar las causas de esta perceptible diferencia entre una colonia española del Caribe y cualquier isla vecina administrada por Inglaterra o por otra potencia colonialista, expongo a continuación un juicio de signo contrario; esto es, la impresión de que entre los distintos bloques coloniales hay rasgos de importancia que les son comunes:

> He viajado por todas partes de este mar vuestro de los caribes [escribió Père Labat], de Haití a Barbados, a Martinica y Guadalupe, y sé de lo que hablo [...] Todos vosotros estáis juntos, en el mismo bote, navegando en el mismo cierto mar [...], la nacionalidad y la raza no son importantes, apenas pequeñas y endebles etiquetas comparadas con el mensaje que el espíritu me trae; y éste es, el lugar y el predicamento que la Historia os ha impuesto [...] Lo vi primero en la danza [...], el *merengue* en Haití, el *beguine* en Martinica, y hoy escucho, dentro de mi viejo oído, el eco de los *calypsoes* de Trinidad, Jamaica, Santa Lucía, Antigua, Dominica y la legendaria Guayana [...] No es accidental que el mar que separa vuestras tierras no establece diferencias en el ritmo de vuestros cuerpos. [3]

Independientemente de los matices entrañables y bíblicos de este texto, es interesante ver cómo Labat, sagaz observador, esboza en los finales del siglo XVII la hipótesis de una unidad caribeña más allá de las fronteras impuestas por los distintos poderes coloniales. Es decir, mientras Froude dirige su atención a las desigualdades, Labat se deja ganar por las semejanzas.

Es precisamente la distinta apreciación de la naturaleza y el grado de intensidad de estas semejanzas y diferencias, o si se quiere estas fuerzas centrípetas y centrífugas que actúan en el Caribe, lo que ha llevado a la mayoría de los especialistas en la región a tomar posiciones en torno al eje *unidad/diversidad*, sobre todo desde la perspectiva de la cultura. Hay que reconocer, sin embargo, que la escasez de estudios comparativos, los cuales rara vez trascienden una misma zona lingüística, y de investigaciones de carácter global o interdisciplinario, dificultan enormemente una conclusión definitiva al respecto. Por otra parte, la presencia en el pasado de una fuerte economía de plantación en el sur de los Estados Unidos, o bien en el nordeste del Brasil, no facilita la delimitación clara del área, lo cual, a mi modo de ver, resulta una tarea punto menos que imposible. Tampoco se puede pasar por alto la dificultad que, a todos los efectos, plantea la explotación desigual y escalonada de la región, peculiaridad que ha sugerido recomendar, a los fines de ciertos análisis, un método comparativo que acuda al cotejo no sincrónico de la información estadística. Así, se podría comparar la sociedad cubana del siglo XIX, ya inmersa en la Plantación propiamente dicha, con la de Saint-Domingue del siglo XVIII y cualquiera de las dos, con la de Barbados, en los finales del siglo XVII, cuando la expulsión de los holandeses del nordeste del Brasil difunde allí la más avanzada tecnología azucarera de la época. De todo esto, pues, es fácil concluir que las categorías *espacio* y *tiempo* son muy relativas en el Caribe.

[2] *James Anthony Froude,* The English in the West Indies. *Cita tomada de Franklin W. Knight,* The Caribbean *(New York Oxford University Press, 1978), p. 60. Froude escribió este texto en 1888. La traducción al español es mía.*

[3] *Père Labat,* Nouveaux voyage aux isles de L'Amérique. *Cita tomada de la obra citada de Knight, p. 189. La traducción al español es mía.*

En todo caso, visto superficialmente el cuadro de algunas de las dificultades que ha de salvar cualquier estudio interpretativo de la región, siempre se puede recurrir a un empirismo similar al de los viajeros como Froude y Labat. Si tomamos este punto de vista podríamos convenir con Labat en que la simple observación indica la presencia de rasgos culturales comunes en la cuenca del Caribe, los cuales son producto de la compleja interacción de componentes indoamericanos, europeos, africanos y otros predominantemente asiáticos, a través de procesos que, según su enfoque, conocemos por «sincretismo», «transculturación», «aculturación»,«asimilación», «deculturación», «indigenización», «criollización», «mestizaje cultural», «cimarronaje cultural», etc. —nomenclatura abundante que refleja la complejidad del fenómeno desencadenado por el choque de etnias y la variedad de posiciones desde las cuales éste puede *sentirse*. También es posible apreciar que una proporción significativa de estos rasgos culturales no se presentan en otras partes de América, o si se presentan —hay que recordar que la esclavitud africana fue un hecho generalizado en todo el Continente— allí poseen otra calidad, otra jerarquía, lo cual da pie para hablar de una «cultura caribeña», e incluso de una «civilización caribeña».

Sin embargo, el argumento de la existencia de una identidad cultural caribeña es discutido por no pocos investigadores. El reparo más serio que se le hace hoy en día parte de un hecho concreto: la ausencia de una conciencia caribeña; esto es ¿puede haber una identidad caribeña cuando los caribeños no son conscientes de lo Caribeño? Sobre este particular el historiador dominicano Moya Pons dice lo siguiente:

> Para la mayoría de la población del área, hablar del Caribe sólo tiene significado como algo que es conveniente para las clases de geografía. Para la mayor parte de los pueblos de la región, el Caribe no existe como comunidad viva, con aspiraciones e intereses comunes. En la práctica, parece más sensato pensar en varios Caribes que coexisten unos junto a los otros. Aunque se dice con frecuencia que las economías locales siguen un mismo modelo, la realidad es que tanto la cultura como las estructuras sociales varían considerablemente, y, consecuentemente, los estilos de vida y los comportamientos políticos difieren entre sí. [4]

No hay duda que hay mucho de cierto en las palabras de Moya Pons. Un haitiano o un martiniqueño se sienten más cerca de Francia que de Jamaica, y un puertorriqueño se identifica mejor con los Estados Unidos que con Surinam. ¿Cómo es posible entonces asegurar que existe una cultura caribeña?

Ahora bien, quizá el mejor camino para llegar a definir alguna forma sustancial de identidad caribeña no sea el de la cultura. Acerca de esta posibilidad, afirma Sidney W. Mintz:

> Para empezar, es incorrecto referirse al Caribe como «área cultural», si por ello entendemos un cuerpo común de tradiciones históricas. Los muy diversos orígenes de las poblaciones caribeñas; la compleja historia de las imposiciones culturales europeas; y la ausencia en la mayoría de tales sociedades de una verdadera continuidad de la cultura del poder colonial ha resultado en un cuadro cultural muy heterogéneo. Y sin embargo las *sociedades* del Caribe —tomando la palabra «sociedad» para referirme a formas de estructura social y organización social— presentan similitudes que bajo ningún concepto pueden atribuirse a una mera coincidencia. Probablemente

[4] *Frank Moya Pons, «Is There a Caribbean Consciousness?»,* Americas, *(agosto 1979), p. 33. La traducción al español es mía.*

sería más correcto (aunque formalmente difícil de manejar) referirse al Caribe como *«societal area»*, considerando que sus sociedades componentes comparten probablemente muchos más rasgos socio-estructurales que culturales. [5]

A continuación, Mintz ofrece un ensayo que ha llegado a ser un texto clásico en la bibliografía sobre el Caribe, no tanto por lo innovador como por lo articulador. Considerando cuidadosamente las fundamentales diferencias y semejanzas dentro del área, Mintz arriba a la conclusión de que la gran mayoría de las naciones caribeñas presentan estructuras socio-económicas paralelas entre sí, las cuales fueron determinadas por un mismo fenómeno concurrente: la Plantación. Esto es, independientemente de que la economía de plantación existió en otras zonas del continente americano, es sólo en la región del Caribe donde su dinámica conforma un modelo dado de organización económica y estructura social, el cual se hace presente con más o menos vigencia desde los tiempos coloniales hasta la actualidad. De ahí que el Caribe pueda ser definido como *«societal area»*.

Sin entrar ahora a discutir los pormenores de esta forma de identidad caribeña, ajena a la problemática cultural, hay que concluir que, bien sea a través de un enfoque económico, político, social o antropológico, *sólo* es posible explicar el Caribe a partir de la Plantación. En efecto, tanto sus diferencias y semejanzas internas, como sus diferencias y semejanzas respecto al mundo, a Europa, a Africa, a Asia y al resto de América, deben establecerse a partir de la Plantación. Más allá de su naturaleza —azúcar, tabaco, café, cacao, añil, algodón—, más allá de la potencia imperialista que la hubiera fomentado —España, Portugal, Inglaterra, Francia, Holanda—, más allá de la época en que constituyó la economía dominante en una u otra colonia, la Plantación resulta el más válido instrumento de análisis global, comparativo, particular o interdisciplinario que cualquier otro que pudiera utilizarse para estudiar el área, aun en el caso de que se intente demostrar la ausencia de una identidad caribeña o de una cultura caribeña. Esto es así porque, constitutivamente, el Caribe fue modelado por Europa *para* la Plantación, y las coincidencias históricas que muestran los distintos territorios de la región aparecen inevitablemente ligadas a ese destino, el cual fue impuesto primeramente por el mercantilismo absolutista ibérico, luego por el mercantilismo desarrollado propio de Inglaterra, Francia y Holanda, y después por los requerimientos de la Revolución Industrial. Así, para responder la pregunta con que inicié este epígrafe —¿Existe una cultura pan-caribeña?— haría falta primero comentar someramente las incidencias que rodearon la génesis y el desarrollo de la economía de plantación y su impacto en las estructuras sociales del área.

Las primeras plantaciones caribeñas

Es curioso que un hombre como Froude, profesor de historia en viaje de observación política por el Caribe y representante de los intereses conservadores del Imperio Británico, haya censurado a sus compatriotas por no actuar tan «constructivamente» como

[5] *Sidney W. Mintz, «The Caribbean as a Socio-Cultural Area»,* Cahiers d'Histoire Mondiale, *IX, No. 4 (1966), pp. 914-915. La traducción al español es mía.*

los españoles, sin caer en cuenta de que las ostensibles diferencias que veía entre Kingston y La Habana no se debían a factores éticos o cívicos, sino a fenómenos económicos cuya dinámica repercutía en los medios socio-culturales, y que tenían su origen en el modo particular con que las colonias españolas experimentaron la Plantación.

Las primeras plantaciones caribeñas se extendieron en La Española hacia la segunda década del siglo XVI. Tanto Bartolomé de las Casas como Fernández de Oviedo dan cuenta en sus respectivas *Historias* del florecimiento de los ingenios azucareros, al tiempo que ofrecen importantes datos sobre los inicios de la manufactura. La plantación de azúcar surgió en La Española espontáneamente, como posibilidad de sobrevivencia de los colonos, ya que la isla, agotada de indios y de oro, era abandonada masivamente ante la fiebre de los nuevos descubrimientos y el llamado a la riqueza que llegaba de México. La Corona, que ya había consentido en suministrar esclavos africanos para suplir la crítica escasez de mano de obra indígena en la extracción de oro, propició el desarrollo de las plantaciones de azúcar con préstamos, moratorias de deudas, exenciones de gravámenes, equipamiento manufacturero, asesoramiento técnico y, sobre todo, autorizando crecientes introducciones de esclavos para garantizar su funcionamiento. Habría que decir, no obstante, que si bien estas primeras plantaciones fueron obra de la iniciativa de los colonos de La Española, los primeros prototipos habían nacido en el Mediterráneo oriental cerca de tres siglos atrás, moviéndose hacia el oeste en la medida en que se perfeccionaban, ajustándose a las prácticas mercantiles portuguesas y españolas. En realidad, puede decirse que el último oro de La Española fue beneficiado a través de un modelo de explotación y organización del trabajo muy próximo al de las plantaciones atlánticas. [6]

Protegidas por la Corona, las plantaciones de azúcar se extendieron con relativa rapidez, moliéndose la caña en dos tipos de ingenios: el *trapiche* (movido por fuerza animal) y el *ingenio poderoso* (movido por fuerza hidráulica). De La Española, la plantación azucarera pasó a Jamaica, a Puerto Rico, a Cuba y, finalmente, a Tierra Firme.

Las exportaciones de azúcar a Sevilla comienzan en 1517 con una modesta «caxeta»; pero cinco años más tarde llega de La Española una nave cargada con 2.000 arrobas de azúcar, y en 1525 ya se habla de «tres naos cargadas de panes de azúcar». En 1542 las exportaciones de la isla alcanzaban la cifra de 1.200 toneladas largas, suma impresionante para la época. [7] El número de ingenios en La Española llegó a crecer tanto, que el famoso Alcázar de Toledo fue construido en parte con el dinero recaudado por la Corona mediante un impuesto sobre el azúcar que de la isla llegaba a Sevilla.

Con respecto a otras colonias, se habla de treinta ingenios en Jamaica en 1523, y de diez ingenios en Puerto Rico, los cuales producían unas 170 toneladas. Hacia la segun-

[6] *Oviedo ofrece una ilustrativa descripción al respecto. La base de organización del trabajo era la* batea, *entendiéndose por tal el recipiente que se llenaba de arena o tierra para ser lavada y así separar el oro; una* batea *suponía el trabajo de cinco indios: dos «cavadores», dos «portadores» y un «lavador». Al mismo tiempo el beneficio del oro exigía la construcción de barracas para los indios e instalaciones dedicadas a sembrados, cocina y manutención. Los distintos puestos de trabajo se desempeñaban de acuerdo con el sexo, la edad y la resistencia física del indio* encomendado.

[7] *Fernando Ortiz,* Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar *(Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978), pp. 371-372.*

da mitad del siglo XVI las exportaciones de Cuba llegaron a un promedio anual de 460 toneladas. [8]

Pero la plantación azucarera no podía ir mucho más allá en aquellos tiempos. El costo de un ingenio siempre fue extraordinario. Los historiadores de Indias hablan de ingenios de diez, quince, veinte, treinta, cuarenta y hasta cincuenta mil ducados. Basta decir que con la venta de uno de ellos se costeó la fundación de una de las universidades de Santo Domingo. Añádase a esto que el costo de un esclavo oscilaba entonces alrededor de los cien ducados, requiriéndose no menos de 120 esclavos para realizar las tareas propias de un ingenio grande. Por otro lado, la demanda europea de azúcar en el siglo XVI era bastante reducida, y la oferta en el mercado crecía sin cesar. Además de los azúcares producidos en la Península y en otras colonias no americanas, tanto españolas como portuguesas, hay que tener en cuenta que el ingenio azucarero pasó enseguida de las Antillas a Tierra Firme. En 1531 Cortés tenía en México tres ingenios de envergadura, y en 1560 el Perú comenzó sus exportaciones a España. En el Brasil la manufactura azucarera, fundada en 1533, había crecido de tal manera que en 1584 existían más de sesenta grandes plantaciones, con una producción total de 2.000 toneladas, requiriéndose para su exportación a Lisboa los servicios de cuarenta barcos. La competencia mercantil se hacía tan aguda, que las islas Canarias, con fletes mucho más baratos que los de América, tuvo que desmontar gran parte de sus cañaverales para dedicarse a la producción de vinos. De modo que al rayar el siglo XVII la fabricación de azúcar no era ya un gran negocio, y mucho menos en las Antillas. Es hacia esa época que puede hablarse de una crisis azucarera y de una pérdida de interés por parte de la Corona en continuar protegiendo la manufactura. En esto no puede desestimarse el hecho de que la minería en Tierra Firme, a los ojos de España, venía a ser algo así como una industria para producir oro y plata, en la cual las inversiones de capital eran mínimas y cuyo costo de operación era casi gratuito al contar con la servidumbre del indio. Resultaba lógico para el pensamiento económico español de la época, no continuar invirtiendo recursos en la producción de azúcar en las condiciones de un mercado cada vez más competitivo. Estas causas, entre otras, influyeron para que las plantaciones antillanas languidecieran. En lo que toca a estas islas, no puede hablarse de un auge azucarero hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando un conjunto de factores propició el advenimiento de la Plantación propiamente dicha, según modelos pre-existentes puestos en práctica por Inglaterra, Francia y Holanda.

Sin embargo, el breve *boom* azucarero de las Antillas hispánicas en el siglo XVI marcó indeleblemente a la sociedad de las islas. Según las Casas, en 1516 surge el primer ingenio en La Española, y claro, una fuerte demanda de esclavos no se hace esperar. Así, en 1518 España da inicio a la trata en gran escala de esclavos africanos al conceder una *licencia* para distribuir 4.000 negros en cuatro años, 2.000 de ellos destinados a La Española; en 1523 se repite el contrato, y en 1528 se vuelve a repetir; ya en 1540 las Casas estima el número de esclavos en esta isla en unos 30.000, y da la cifra de 70.000 para el resto de las colonias. Es interesante ver cómo las Casas observa con agudeza que, a diferencia de los primeros negros que se trajeron a La Española, los que trabajaban

[8] *Eric Williams,* From Columbus to Castro *(New York: Harper and Row, 1970), p. 27.*

ahora en las plantaciones de azúcar morían rápidamente debido a la dureza de las labores. Con este breve comentario, las Casas da fe del clima destructivo de la plantación azucarera y de la violencia de que, bajo su régimen, fue objeto el esclavo. El carácter represivo propio del sistema, pasó rápidamente a la estructura de la administración colonial, lo cual explica la crueldad de las medidas punitivas tomadas contra los esclavos del ingenio de Diego Colón a raíz de su rebelión en 1522. Es curioso constatar dentro del breve período de bonanza azucarera de La Española, la presencia de ciertas especificidades que alcanzaron su punto crítico siglos más tarde, cuando el sistema de plantaciones logró transformar la sociedad colonial bajo la tipología más o menos uniforme que llamamos «la Plantación». Por ejemplo, el ciclo que tiene por centro al esclavo en lo que toca a: requerimientos, suministro, desgaste, rebelión, represión y reemplazo. Esto nos da una idea de la veloz dinámica y del intenso grado de explotación propio del modelo.

También observamos en las tempranas plantaciones del Nuevo Mundo una característica común: los ingenios azucareros pertenecen, casi sin exclusión, a los funcionarios de la Corona y a los miembros más encumbrados de la sociedad colonial. ¿A quiénes pertenecían los *ingenios poderosos* de La Española? A Diego Colón, virrey; a Cristóbal de Tapia, veedor; a Esteban de Pasamonte, tesorero; a Diego Caballero de la Rosa, regidor de Santo Domingo; a Juan de Ampieza, factor de los Reyes Católicos; a Antonio Serrano, regidor de Santo Domingo; a Alonso de Avila, contador de la Corona; a Alonso de Peralta, chantre de la catedral; a Francisco de Tapia, alcaide de la fortaleza de Santo Domingo, etc... Oviedo, en su *Historia General,* da detalles suficientes para poder asegurar que estos ingenios pasaron de padres a hijos, constituyéndose así una oligarquía azucarera que reunía el poder económico, el poder político y el poder social. En Tierra Firme ocurrió lo mismo; ya vimos que Cortés poseía tres grandes ingenios en México, y hay que señalar que en el Brasil, la manufactura azucarera se originó con el ingenio del gobernador de la Capitanía de San Vicente.

La concentración del temprano poder azucarero en las manos de funcionarios reales o de la colonia se explica porque ellos eran los únicos que tenían el dinero y la influencia suficientes para emprender tal empresa, la cual no sólo suponía una gran inversión de capital, sino también contactos en la corte para obtener préstamos, moratorias, maquinaria, tierras, técnicos y esclavos. Así, las primeras plantaciones del Nuevo Mundo sentaron las bases para la constitución de una sociedad oligárquica colonial, dependiente de los monopolios comerciales y esclavistas de la Corona. Esto, como se verá, habría de tener una importancia extraordinaria en cuanto a las localidades geográficas, estratos sociales y tipos de economía que actuarían como superficies generativas de la *cultura criolla.*

La emergencia de la cultura criolla

Hacia los finales del siglo XVI, cuando el azúcar entraba en el período de estancamiento, una nueva economía se iba ofreciendo como salida a los colonos de La Española. Esta nueva mercancía era el cuero, cuya importancia militar, naval, doméstica y artesanal crecía año a año, al punto que podríamos decir que se trataba de una materia prima

tan útil como es el «plástico» en nuestra época. La Española, al igual que el resto de las Antillas Mayores, se hallaba particularmente dotada para la exportación de cuero al mercado europeo. Los tipos de ganado que trajera Cristóbal Colón habían proliferado a un ritmo geométrico y, protegidos por la escasa demanda de carne que había entre los pocos pobladores de la isla, se hallaban en estado salvaje dentro de las grandes extensiones de tierras vírgenes que existían. Además, habría que decir que el cuero de estos ganados era de primerísima calidad. El pasto natural de la isla poseía niveles de nutrición mucho más altos que el de los países de Europa, debido a que las tierras no estaban cansadas por la explotación agro-pecuaria. Una mejor alimentación y un clima más benigno, habían contribuido a mejorar las variedades ganaderas trasladadas desde Europa, y eso resultaba en cueros más grandes, más gruesos y más lustrosos que los que pudieran verse en el mercado europeo. Así, al rayar el siglo XVII, los cueros antillanos eran más deseables que el azúcar, la cual todavía era consumida sólo por una privilegiada capa de la sociedad, y para eso mayormente en tanto producto de la farmacopea.

Ahora bien, las características de la producción de cueros eran muy distintas a las que exigía la producción de azúcar. En primer término no se precisaban tierras, pues el ganado habitaba las zonas vírgenes, aún no cedidas en calidad de *mercedaciones:* en segundo término apenas se necesitaban capitales, ya que el ganado, en masas nutridas, se hallaba al alcance del lazo y de la lanza; por último, como es fácil ver, no se requería grandes contingentes de esclavos; bastaba un puñado de ellos para realizar las labores de montería y curtiembre que eran propias a esta industria. Quiero señalar con esto que, a diferencia de la manufactura azucarera, la producción de cueros estaba al alcance de cualquier familia o grupo de familias; era una empresa casi doméstica que no involucraba la compra de costosas maquinarias y equipos, ni el empleo de técnicos de Canarias o de Madera, ni tampoco demandaba influencia en la corte o en la alta administración de la colonia. Pero, además de eso, poseía la ventaja de tener un mercado más estable que el del azúcar, lo cual garantizaba crecientes exportaciones a precios elevados, con un margen de ganancia mucho mayor debido al escaso capital de inversión y a los bajos costos de producción.

El hecho de que el ganado estuviera concentrado lejos de la capital y de las villas principales de la isla, beneficiaba a la población que vivía en la llamada «banda norte», que comprendía también las tierras más occidentales de la isla, al otro lado de la montañosa región de El Cibao. No obstante, el aislamiento pareció ser al principio un obstáculo imposible de superar. Esto se comprende enseguida si se recuerda que el monopolio real de la Casa de Contratación, sólo autorizaba al puerto de Santo Domingo, entre todos los de la isla, a comerciar con Sevilla. Así las cosas, los productores de cuero de la «banda norte» tenían que cargar con los atados de corambres a través de ríos, cordilleras y bosques, hasta llegar a la capital. Esto, naturalmente, no sólo dificultaba el transporte de la mercancía, sino que también encarecía su costo y disminuía el margen de ganancia. Como es de esperar, los poblados de la «banda norte» elevaron a la Corona numerosas solicitudes para que se autorizara el comercio en los puertos y surgideros de la región. Pero las peticiones fueron desoídas, y esto trajo consigo el comercio de contrabando, llamado entonces de *rescate,* con mercaderes provenientes de las potencias rivales de España.

El primero de estos mercaderes que tuvo tratos en La Española fue el conocido marino inglés John Hawkins, que entre las glorias y honores que llenan su biografía, luce para siempre el baldón de haber sido el hombre que inauguró, en 1561, el tráfico de contrabando de esclavos africanos. A pesar de que la Corona hizo cuanto pudo para desmantelar el comercio clandestino que en adelante practicaron estos mercaderes rivales, sus logros en esta materia fueron superados ampliamente por los fracasos. Se llegó al punto en que las exportaciones ilegales de cuero sobrepasaban el volumen del tráfico autorizado. Tal era la iniciativa comercial de la gente de «la banda norte», que pronto llegaron a organizar ferias a las cuales concurrían los mercaderes ingleses, franceses, holandeses, italianos, portugueses y de otras naciones. Así, se sabe que la feria de Gonaives, por ejemplo, era singularmente atendida por estos tratantes aventureros.

En todo caso, puede decirse que la abundancia de ganado, la alta demanda del cuero, y la renuncia de la Corona a conceder libertades comerciales que vulneraran el monopolio de Sevilla, contribuyeron rápidamente a conformar otro tipo de sociedad en la «banda norte». Se trataba de gentes emprendedoras, en gran medida mestizos y mulatos, que por vivir aisladas de las ciudades importantes estaban fuera de la órbita de la burocracia colonial, de las guarniciones militares y del índice acusador de la Iglesia. Constituían una clase de «nuevos ricos» no prevista en las disposiciones del Consejo de Indias o en las cédulas reales; subsistían de modo autosuficiente, de espaldas a la metrópoli y a la capital insular; comían en platos ingleses, usaban cuchillos franceses y vestían finas camisas de Holanda; importaban vinos, muebles, herramientas, armas y otros muchos objetos de Europa; leían libros «herejes», incluyendo biblias, que traducían persistentemente los versados judíos de Flandes. Cierto que poseían esclavos, pero no constituían una sociedad esclavista en el estricto sentido de la palabra, o si se quiere en el sentido que la Plantación le confiere al término. Allí el negro esclavo no vivía en confinamiento, ni el régimen de trabajo era extremo. Puede pensarse en un tipo de esclavitud paternalista y doméstica, a juzgar por la información que se tiene. Por otra parte, aun cuando no se poseyera legalmente la tierra, la abierta explotación del ganado en la inmensidad de las sabanas costeras, los bosques y los valles, otorgaba sin duda un sentimiento natural de pertenencia, una forma particular de propiedad colectiva de facto que vinculaba, tanto al amo como al esclavo, a la naturaleza del lugar.

En esta matriz socio-económica las relaciones humanas tendían a ser más estrechas, más igualitarias si se quiere; las familias se unían entre sí por vínculos matrimoniales y de compadrazgo, y el negro y la mujer se conducían y se expresaban con mucha más libertad que en la capital colonial y, sobre todo, que en los tiempos de auge de las plantaciones, cuya dinámica había constituido una jerarquía oligárquica, autoritaria y represiva. Se trataba de un sociedad un tanto ambulatoria, definida por la montería, cuyas familias y esclavos se movilizaban en carretas y caballos hacia cualquier surgidero al escuchar el cañonazo de aviso de algún buque contrabandista. Seguían días de verdadera feria, donde los tratos comerciales, además del cuero, incluían tasajo, tocino y tabaco, y se realizaban al son de la zarabanda y la chacona, del romance y los cantos de los muelles y tabernas de Plymouth, de La Rochelle, de Amberes, de Génova y de Lisboa; días donde se bailaba, se comía, se bebía, se fumaba, se jugaba, se amaba y, no pocas veces, se peleaba a muerte tumultuariamente; cuando esto último sucedía,

la capital colonial recibía noticia de algún «corsario luterano» capturado y ahorcado, o de alguna villa saqueada e incendiada por «piratas herejes». En esta sociedad de costumbres libres, bajo el interés común del contrabando, separada de los centros de poder colonial por ríos, cordilleras y malos caminos, surgieron los *criollos* propiamente dichos, significativamente también llamados *gente de la tierra.*

En el marco de esta temprana sociedad criolla, localizada en zonas aisladas de las Antillas y del litoral caribeño, el esclavo africano desempeñó un rol activo en el proceso de formación de la nueva cultura. A diferencia del negro de las plantaciones azucareras, el esclavo inscrito dentro de la economía del cuero no se hallaba sujeto a un régimen de reclusión y de trabajo forzado y, por tanto, tuvo la posibilidad de aculturar al europeo de una forma más intensa que la que tuvo aquél. Si se tiene en cuenta que en las localidades marginales de las islas la población llevaba en sus venas una buena cantidad de sangre taína, que le había permitido identificarse con el medio físico, se asiste a un fenómeno de mucho mayor carácter integrador que el tipo de aculturación resultante del violento choque de razas dentro del ámbito estrecho y cruel de las plantaciones. Ciertamente, estas sociedades marginales criollas no constituyeron ninguna arcadia colonial. Sus contradicciones etnológicas y económicas eran tanto más activas por cuanto se habían enfrentado y desatado en un escenario social más abierto que el que proveía la sociedad oligárquica desde su centro en la capital. Pero fue justamente el juego libre de sus contradicciones lo que hizo posible que surgiera allí, primero que en las zonas controladas por la burocracia colonial, un tipo racial de ascendencia taína, europea y africana, de piel más o menos morena, así como una cultura diferente, que ya no podía definirse como una prolongación de cualquiera de las culturas involucradas: esto es, *la cultura criolla* propiamente dicha.

Como es de suponer, las sociedades criollas del Caribe entraron muy pronto a constituir un serio peligro para las oligarquías nativas y, sobre todo, para los funcionarios reales que administraban las colonias. El peligro mayor era de orden político-económico, ya que los criollos no sólo comerciaban libremente con enemigos declarados de España, sino que al hacerlo, privaban al monopolio de Sevilla de las ganancias derivadas del comercio clandestino. Esta situación de franca rebeldía hacia las disposiciones de la Corona, tuvo por consecuencia que ésta emitiera amenazadoras cédulas reales exigiendo a los funcionarios coloniales que tomaran represalias contra los criollos contrabandistas. Considerando que el comercio de *rescate* se llevaba a cabo con mercaderes «herejes», la Iglesia Católica también demandó sanciones. Así, estos resueltos criollos fueron condenados a la horca y a la excomunión, sin distinción de sexo, lo que habla del rol activo de la mujer en este tipo de sociedad.

Los acontecimientos que desencadenaron tales represalias resultan tan interesantes dentro de la monotonía de la vida colonial, que han merecido detenidas investigaciones históricas. Aquí sólo podemos ver brevemente dos casos, correspondientes a los criollos de La Española y de Venezuela, los cuales tuvieron consecuencias de tal magnitud, que pueden relacionarse con la génesis de una segunda «edad» del Caribe, en la cual éste dejó de ser una región marítima administrada solamente por las potencias ibéricas.

Los sucesos ocurren a partir de 1603, fecha de la llegada a La Española de una cédula real que disponía la destrucción y despoblación de tres villas de la «banda norte»: Puer-

to Plata, La Yaguana, y Bayajá, todas bien conocidas por sus tratos con «herejes». Luego de un período de espera durante el cual se debate el asunto entre uno y otro bando, el gobernador Osorio, al frente de una fuerza de arcabuceros, parte a dar cumplimiento a las instrucciones de la Corona. Por razones que han quedado oscuras, el celo de Osorio fue más allá de lo ordenado por el rey; además de las tres villas citadas, fueron destruidas Monte Cristy, San Juan de la Maguana, Neiba, Santiago de los Caballeros, Azua, Ocoa y las Salinas. La ronda de incendios y juicios sumarios comenzó en marzo de 1605 y terminó en octubre de 1606. En este período 82 familias completas —padres, madres e hijos— fueron ahorcadas, y millares de personas fueron trasladadas hasta las inmediaciones de Santo Domingo casi sin otro equipaje que las ropas que llevaban puestas y el poco ganado que pudieran reunir. Dice un documento de la época:

> [..] que la suavidad, comodidad y seguridad que se les dio para dejar sus pueblos y venir al nuevo sitio fue forzarlos que dentro de veinte y cuatro horas se partiesen con sus ganados; y estas pasadas, se les puso fuego a las casas, hatos, estancias e ingenios, se les arrancó la yuca y talaron los demás sembrados, dejando a ellos y a sus mujeres, hijos chiquitos y recien nacidos, e hijas doncellas con su ropa y hacienda en medio de escampo, a la furia de los aguaceros [...], habiendo de pasar muy grandes y muy furiosos ríos y caminos y pasos ásperos, difíciles y peligrosos, con el avío que en veinte y cuatro horas pudieron arrebatar. [9]

En esta demencial represalia, conocida por «las devastaciones», se perdió el *ingenio poderoso* nombrado San Pedro, tenido como el mayor de la isla, con una dotación de 900 esclavos; se perdieron 100.000 cabezas de ganado y cerca de 15.000 caballos; pero, sobre todo, se perdió más de la mitad del territorio de La Española, el cual quedó desierto y a la libre disposición de quien desembarcara allí. Esta situación hizo posible que los llamados *bucaneros* se establecieran en la «banda norte» y en el famoso islote de La Tortuga, fundando así la saga piratesca del Caribe. Tiempo más tarde, estos territorios quedaron en poder de Francia con el nombre de Saint-Domingue, constituyendo en su época la colonia de plantaciones más rica del mundo, hasta su liberación revolucionaria en 1804 bajo el nombre de Haití.

Paralelamente a la economía del cuero en las Antillas Mayores, había surgido una economía del tabaco entre los criollos que habitaban el litoral de Venezuela. De modo semejante, aunque no tan extremo como el caso de La Española, se destruyeron allí los sembrados de tabaco y se prohibió terminantemente su cosecha. La Corona esperaba que estas medidas radicales ahuyentaran a los mercaderes «herejes» de las costas de la colonia, y en efecto así fue, sólo que entonces la «fiebre del tabaco» se desató en la isla próxima de Trinidad, excluida del bando real. Se sabe que hacia 1607 no menos de veinte barcos extranjeros cargaron tabaco en Trinidad; un año más tarde el número había crecido a treinta. Hacia 1611 se consumían en Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania unas 200.000 libras de tabaco proveniente del contrabando con los criollos caribeños. Sin embargo, sólo 6.000 libras llegaban a Sevilla a través del comercio legal.

Cuando la situación en Trinidad se hizo insostenible, los mercaderes decidieron instalarse por su cuenta en localidades del litoral con la finalidad de sembrar tabaco. Los primeros establecimientos no ibéricos surgieron entre los deltas del Orinoco y el Ama-

9 *Cita tomada de Pedro Mir,* El gran incendio *(Santo Domingo, Taller, 1974), pp. 107-108.*

zonas, pero claro, sólo podían subsistir el tiempo apenas necesario para una cosecha. Uno de estos mercaderes, un inglés llamado Thomas Warner, decidió que la costa suramericana resultaba demasiado peligrosa y se lanzó a explorar las Antillas Menores. Estas islas se hallaban desiertas por dos razones; en primer lugar carecían de metales preciosos y de bancos de perlas; en segundo lugar estaban habitadas por indios caribes, tal vez los aborígenes más combativos y fieros de toda América. Así, los españoles solían referirse a ellas con el nombre de *islas inútiles*. Warner, por su parte, no estaba interesado en otra cosa que sembrar tabaco y estimaba que en una isla pequeña podía hacer frente a los caribes. En 1622 desembarcó en las playas de San Cristóbal, constató la presencia de abundantes manantiales y de tierras fértiles, y regresó a Londres para organizar una compañía. Dos años más tarde estaba de vuelta en la isla —ahora llamada St. Christopher y luego St. Kitts, su nombre actual—, con un grupo de emprendedores colonos. A los pocos meses arribó a la isla un corsario francés, cuyo buque estaba a punto de naufragar, y resolvió asentarse allí. El breve territorio de St. Kitts fue dividido amigablemente entre ingleses y franceses, constituyendo el primer establecimiento no ibérico de carácter permanente en la cuenca del Caribe. Hacia 1630 todo el puente de islas de mil millas de extensión que va de Venezuela hasta Puerto Rico, estaba en manos de Inglaterra, Francia y Holanda. Ese fue el precio que España pagó por mantener un monopolio comercial obsoleto y por querer apartar a los criollos caribeños de las iniciativas capitalistas.

En lo que toca a la cultura criolla de que hemos hablado, es fácil ver que al ser desarticuladas y reprimidas las sociedades marginales que la generaron, su desarrollo se hizo más lento y sus especificidades menos radicales. Esto ocurrió, por ejemplo, en La Española, donde «las devastaciones» cercenan el ritmo de ascenso de la colonia y la sumen en un letargo que habría de durar más de dos siglos. Sin embargo no sucedió así, por ejemplo en Cuba. Allí las represalias de la Corona contra el comercio de rescate, si bien no menos crueles en su intención, carecieron de efectos prácticos debido a interesantes sucesos que serían largos de contar. En todo caso, en las regiones orientales y centrales de la isla subsistió, cohesionada por el contrabando de cueros y de salazones, una sociedad criolla cuyo origen fue paralelo al de la sociedad marginal de La Española.

A finales del siglo XVIII, cuando el sistema de plantaciones se revitaliza en las colonias españolas del Caribe gracias a la política de la alianza borbónica, entra en conflicto con la cultura criolla, ya tradicional y en el punto más alto de su desarrollo. Las bases de este conflicto estaban sustentadas por las siguientes oposiciones:

1) la Plantación exigía grandes cantidades de tierras, importaciones masivas de esclavos y la dependencia colonial con respecto a España;

2) el criollo poseía o usufructuaba la gran mayoría de las tierras cultivables, no era esencialmente esclavista y tendía a las reformas político-económicas o a la independencia.

Este esquema, por supuesto, es una simplificación extrema, pero ilustra el antagonismo irreconciliable entre el campesino y el ingenio azucarero y, al mismo tiempo, explica en mucho las diferencias entre las colonias hispánicas y no hispánicas dentro del Caribe. La cultura criolla fue, consecuentemente, de raíz rural, depositaria de antiguas tradiciones indoamericanas, europeas y africanas; sus ideales no eran de orden feudal

ni ético-religioso, sino que apuntaban hacia un humanismo hedonista y popular. Esta cultura, propia sólo de las colonias españolas, ganó con relativa rapidez las áreas urbanas y —no sin compromisos— se abrió paso de abajo a arriba a través de los estamentos de la sociedad colonial, alcanzando a «criollizar» superficialmente a las oligarquías plantadoras nativas y a limitar el impacto despótico de la Plantación. En la primera parte del siglo XIX, la cultura criolla entró en el hondo proceso de transformaciones que experimentaron las sociedades caribeñas de la época, originado principalmente por su inserción en tanto *periferia* dentro de un sistema económico mundial gobernado ya no por las leyes mercantilistas sino por las nuevas concepciones derivadas de la Revolución Industrial. Bajo los nuevos cánones económicos, el negro debía cambiar su régimen laboral; debía de pasar de esclavo de la Plantación, a trabajador asalariado de la Plantación; debía, sobre todo, convertirse en un *consumidor* de lo que producía el sistema. Es en esta coyuntura, bajo la honda crisis que experimentaron las sociedades caribeñas, que la cultura criolla devino en *cultura nacional.*

Entre los textos escritos por los numerosos viajeros al Caribe, he encontrado un párrafo que describe bastante bien el ámbito social de la cultura criolla. El texto se refiere a la región oriental de Cuba, y fue redactado por el viajero francés Julien Mellet:

> La mayor parte de los habitantes son mulatos o cuarterones y tienen costumbres irregulares [...] Bayamo es una ciudad edificada en un llano encantador, fértil de algodón, caña de azúcar, café y tabaco. Este llano además produce mucho maíz, legumbres, plátanos y un poco de arroz [...] Se cosecha también mucho *yarey* [...] Estas hojas son muy estimadas y se emplean en la confección de sombreros y esteras para el lugar, de gran precio [...] Las mujeres son muy bonitas, se visten muy bien y con tanta o más elegancia que en la capital, de que hablaré más adelante; pero tienen el gran defecto de beber y fumar muy a menudo [...] Su mesa es, en verdad, muy limpia y bien provista de platería; pero en vano se buscarán objetos más agradables, es decir, pan y vino. El primero se reemplaza por el *casabe* y otras raíces del país, mechadas o asadas, y por arroz cocido con gran cantidad de pimienta bien molida [...] Después de esto se sirve otro plato, cuya sola vista basta para disgustar al que no tiene hábito de comerlo. Este gran plato consiste en raíces de batatas, plátanos, con algunos pedazos de carne salada, cocido todo junto [...] El vino se reemplaza con el agua, la cual se sirve en hermosos jarros ingleses [...] Después de la comida los esclavos traen cigarros y entonces, todos fumando, continúan bebiendo hasta el momento de hacer la siesta [...] Al cabo de dos o tres horas despiertan y fuman otros cigarros. Momento después se sirve café, el cual es preciso tomar para no ponerse en ridículo, e inmediatamente las niñas de la casa comienzan a tocar la guitarra y a cantar canciones bastante indecentes. Así pasan su vida la mayor parte de sus habitantes. [10]

Más adelante, Mellet habla del gusto de los criollos por los juegos de azar y hace una detenida y crítica descripción de las festivas peregrinaciones a la ermita del Cobre, santuario de la Virgen de la Caridad cuyo culto sincrético constituyó una de las primeras muestras de la cultura criolla. Los reproches que el viajero le hace a las costumbres de la gente del lugar son el mejor crédito que éstas pueden recibir, en cuanto a autenticidad se refiere. Mellet juzga la cultura criolla desde sus valores europeos y no comprende los misterios del *ajiaco,* plato que combina alimentos autóctonos, europeos y

[10] *Julien Mellet,* Voyage dans l'Amérique Méridionale, a l'intérieur de la Côte Ferme et aux isles de Cuba et de la Jamaica, depuis 1808 jusqu'en 1819 *(Agen, P. Noutel, 1824). Cita tomada de Antonio Benítez Rojo, «Para una valoración del libro de viajes y tres visitas a Santiago»:* Santiago, No. 26-27 (1977), pp. *280-282. Su traducción.*

africanos, y que a través de los siglos ha permanecido como plato nacional en Cuba; tampoco sabe apreciar la gloriosa combinación del tabaco y el café, que pronto habría de ganar el mundo; pero, sobre todo, no comprende una manera de vivir más libre, más al natural, al margen de las convenciones moralizantes del cristianismo a la europea, de los códigos de buenas maneras redactados en las cortes, y de las profundas diferencias sociales que separaban en Europa a los miembros de una misma familia, atendiendo al sexo, a la edad y al grado de parentesco de sus miembros con respecto al jefe de familia o patriarca. De ahí que censure el comportamiento social de las «niñas» y de la mujer criolla, sin advertir que éste entrañaba necesariamente un factor de resistencia al discurso cultural de Europa.

El criollo insular y el criollo continental

El criollo en las Antillas españolas no fue el mismo que en Tierra Firme. En las Antillas no fue preciso deculturar al indio; éste desapareció entre la servidumbre de la *encomienda,* las matanzas y las enfermedades contagiosas traídas por los conquistadores, hacia las cuales su organismo carecía de defensas. Sobre la rápida despoblación aborigen del Caribe, dice Eric Williams:

> Los resultados han de ser vistos en los mejores estimados que se han preparado sobre la tendencia de la población en La Española. Estos sitúan la población en 1492 entre 200.000 y 300.000. En 1508 el número fue reducido a 60.000; en 1510, a 46.000; en 1512, a 20.000; en 1514, a 14.000. En 1548 Oviedo dudaba si aún quedarían 500 indios de pura estirpe. [11]

Por supuesto, esta calamidad étnica no se limitó a La Española. La población aborigen de las Bahamas desapareció totalmente en muy pocos años, víctima de las expediciones para capturar esclavos; Cuba también sufrió estas expediciones, al igual que otras islas y costas continentales, y además experimentó el fenómeno particular del hambre masiva, al prohibírsele a los aborígenes que le dedicaran tiempo a sus sembrados. La catástrofe demográfica que observó las Casas en Cuba, fue la causa de que renunciara a su *encomienda* y se erigiera en *el defensor de los indios,* cuya raza veía desaparecer en la sucesión de los días.

El veloz aniquilamiento del indio antillano tuvo por consecuencia que las islas quedaran vacías; es decir, islas donde el testimonio de sus antiguos pobladores había que buscarlo en las primeras crónicas y en ciertas palabras aborígenes que designaban toponimia, o bien flora, fauna y artefactos no conocidos en Europa. En cosa de medio siglo, las islas mayores quedaron definitivamente pobladas por gentes de Europa y de Africa, de diferentes culturas, cuyas relaciones económicas bajo el designio metropolitano habrían de estructurar a la sociedad colonial sin la presencia viva del indio.

La situación en la parte continental de la América española fue otra. Sobre todo en los altiplanos de Mesoamérica y Suramérica, donde existían *civilizaciones de regadío* densamente pobladas, con un notable desarrollo urbano, y mucho más avanzadas y mejor organizadas que las sociedades autóctonas antillanas. Aunque el choque de la Conquista

[11] *Williams,* op. cit., *p. 33. La traducción al español es mía.*

y los primeros años de colonización habrían de significar millones de muertes, los territorios no quedaron despoblados. Allí el indio sobrevivió, y lo hizo llevando dentro de sí las antiguas tradiciones de sus distintos pueblos. Fue precisamente su tenaz resistencia cultural lo que llevó a la Iglesia a conducir una intensa campaña de «cristianización», a diferencia de los bautizos en masa que recibieron sin saberlo los indios antillanos. En México, en el Perú, fue preciso deculturar al indígena a fin de que participara social y económicamente en la vida colonial. Así, los libros pintados que recogían el acervo cultural de los pueblos mayas fueron quemados; los templos aztecas fueron demolidos; la avanzada estructura agraria de los incas fue desmantelada; la *mita* se convirtió en una condena a trabajo forzado de la cual no se volvía; la *encomienda* se concedió con carácter hereditario por varias generaciones; los tribunales del Santo Oficio, desconocidos en el Caribe, actuaron allí severamente contra los sospechosos de practicar viejas «idolatrías» o nuevas «herejías»; y las órdenes religiosas, encargadas del trabajo deculturador, entraron en posesión de campos y poblados, enriqueciéndose de tal modo que llegaron a suscitar la envidia de los monarcas españoles.

Ciertamente, en los grandes virreinatos continentales hubo esclavitud africana y hubo plantaciones, pero el negro fue asimilado por las masas indígenas ya deculturadas —Darcy Ribeiro llama *ladino* al indio deculturado— [12], y la plantación ejerció una acción bastante limitada debido a la naturaleza de estas macro-colonias, en las cuales primaba más el factor de *poblamiento* que el de *explotación*. La pomposa ciudad virreinal —recuérdese la descripción que hace Bernardo de Balbuena en su *Grandeza mexicana*— era, en primer lugar, un centro de poder político, económico y religioso, que irradiaba su función administrativa con tanto o más alcance que una corte europea, hacia un número de súbditos mayor que el de muchas naciones europeas. Su gestión económica no estaba encaminada a desarrollar la agricultura, sino a extraer la mayor cantidad posible de metales preciosos de los abundantes recursos mineros existentes. Como se sabe, en las minas no trabajaban esclavos africanos que había que comprar, sino *ladinos* que eran enrolados a través de la *mita,* institución indígena que los españoles transformaron en trabajo forzado. Por otra parte, la situación económica del hacendado mexicano o peruano no estaba relacionada con un tipo de agricultura intensiva, monoproductora y dependiente de la trata de esclavos, sino con una agricultura de corte feudal basada en la prestación de servicios personales y en el pago obligatorio de tributos en especie por parte de las aldeas de *ladinos* que se ocupaban de los cultivos. En general, los hacendados de los grandes virreinatos no se sentían vinculados a la metrópoli, como era el caso de los plantadores esclavistas del Caribe. Se trataba de barones de la tierra, en su mayoría descendientes de conquistadores, cuyas rentas provenían de sus siervos *ladinos.*

[12] *Darcy Ribeiro,* As Américas e a Civilização *(Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970). Ribeiro establece una tipología histórico-cultural que identifica a los pueblos americanos como pertenecientes a tres grupos:* pueblos testimonios *(civilizaciones teocráticas de regadío similares a la de Mesopotamia; los miembros de estas sociedades, después de experimentar un violento proceso de aniquilación física y deculturación, pasan a constituir masas indígenas y mestizas conocidas como* ladinas); pueblos nuevos *(básicamente los caribeños y brasileños; surgen como producto de la misceginación étnica y cultural de indoamericanos, europeos y africanos, en un contexto de escasez de fuerza de trabajo);* pueblos trasplantados *(norteamericanos, argentinos, etc.; apenas hay misceginación; tienden a reproducir en América la cultura de la cual proceden).*

La problemática económica del plantador caribeño, en cambio, estaba comprometida con los intereses de España. Agotados los recursos mineros a principios del siglo XVI, y con ellos la mano de obra del indio, la única exportación antillana posible era de tipo agropecuario, premisa de la cual parte la Plantación. De manera que, desde los tiempos de las primeras plantaciones en La Española, la continuidad de la trata y de la esclavitud constituyó un interés común del plantador y la Corona. Esta dependencia se hizo mucho más estrecha cuando el desarrollo del capitalismo mercantil creó millones de nuevos consumidores de productos de plantación. La demanda europea de azúcar, tabaco, café, cacao, algodón, tintes, etc., creaba la necesidad de importar enormes contingentes de negros a través del monopolio de la Trata. Esta comunidad de intereses hizo que, a pesar de la existencia de fuertes contradicciones entre la colonia y la metrópoli, los dueños de plantaciones oscilaran durante años en una balanza en cuyos extremos gravitaban el sentimiento independentista y el temor a arruinarse al conceder libertad a sus esclavos, ya que para vencer a los españoles había que contar por fuerza con el concurso de las masas de negros que trabajaban los cañaverales y los cafetales.

Este lamentable pacto histórico entre el plantador criollo y la metrópoli, entraña en la América hispánica distintos grados de compromiso; éste es menor en las condiciones de los territorios continentales, y mayor en las de los territorios insulares, donde el sentimiento de la nacionalidad sólo se expresa con fuerza revolucionaria en un tipo de sociedad criolla, marginal a la Plantación, cuya génesis hemos observado. Es significativo el hecho de que Simón Bolívar, al inicio de sus campañas libertadoras, no tuviera en sus planes abolir la esclavitud. Sin duda pesó en él su origen *mantuano,* de plantador. Sólo mudó de parecer cuando, derrotado por las fuerzas españolas, buscó refugio en Haití. Allí, el Presidente Petion le hizo ver que no era posible liberar a las Américas de España si la libertad que habría de ganarse no era para todos.

En cualquier caso, puede afirmarse que la actitud de los criollos hacia España fue más radical en las colonias continentales que en las insulares, donde los poderosos productores de azúcar estaban asociados a la metrópoli. En los virreinatos de México, Nueva Granada y del Río de la Plata, incluso en el del Perú, el más esclavista de todos, los rasgos feudales de la estructura social facilitaban el sentimiento de independencia entre los barones de la tierra. De ahí que Thomas Gage, en época tan temprana como es el año 1630, hiciera la siguiente observación:

> La condición de los indios de este Reino de Guatemala es tan triste y tan susceptible de inspirar compasión como la de cualquier indio de América [...] Sufren una gran opresión por parte de los españoles, viven en gran amargura y trabajan bajo el mayor rigor [...] No se les permite el uso de arma alguna, ni siquiera los arcos y las flechas que antiguamente usaban sus antepasados. De manera que si bien los españoles están a salvo de cualquier daño o enojo por parte de ellos, porque están desarmados, igualmente a salvo estará la nación que se resuelva a invadir el territorio. Consecuentemente, la política española en contra de los indios puede resultar en su propia ruina y destrucción, pues los numerosos indios que poseen no los ayudarían [...] Finalmente los criollos, que también están bajo su opresión, se regocijarían el día que esto sucediera, y lo permitirían, prefiriendo vivir libremente bajo la dominación de un pueblo extranjero que seguir oprimidos más tiempo por aquellos que son de su misma sangre. [13]

[13] *Thomas Gage,* Travels in the New World *(Norman, University of Oklahoma Press, 1958), p. 215*

Esto explica en parte por qué lo español despierta muchas veces cierto resentimiento en las naciones mesoamericanas y suramericanas que fueron colonias de España, al contrario de lo que ocurre en República Dominicana, Cuba y Puerto Rico. En las islas el poder criollo residió en la sociedad con la metrópoli dentro de relaciones económicas conectadas a un sistema mundial, lo cual fortalecía el grado de dependencia. En los virreinatos, sin embargo, la agricultura criolla se orientaba a través de relaciones dominadas por rasgos feudales; los productos agrícolas se derivaban de la servidumbre y los tributos del indio, y se vendían mayormente en mercados locales. Pero, además, existe otra razón tan poderosa o más que la razón económica. En las colonias insulares, como se sabe, el indio desapareció velozmente sin dejar apenas rastro de su pasado. En las colonias continentales, en cambio, el indio deculturado subsistió, y pudo siempre constatar el cruel impacto de la Conquista al comparar su estado miserable y su degradación con las portentosas ruinas de su pasado, las cuales le ofrecían un claro testimonio de los logros civilizadores que habían alcanzado hombres y mujeres de su misma sangre. Los indios esclavizados a que se refiere Thomas Gage, tenían a la vista los restos arquitectónicos de las grandes ciudades mayas, en que vivieran sus antepasados. ¿Cómo convencerlos de no sentir rencor hacia la raza que los dominara?

La Plantación en el Caribe no hispánico

La historia de las posesiones inglesas, francesas, holandesas, etc., en el Caribe es sumamente compleja. En todo caso, la formación y las especificidades de los distintos bloques coloniales escapan a los objetivos de este trabajo. Interesa, sin embargo, el hecho de que la presencia en el Caribe de las potencias rivales de España coincidió, casi desde los primeros años, con el incremento vertiginoso y sostenido de la demanda de azúcar y otros productos de la agricultura tropical, debido a la ampliación del patrón de consumo en las sociedades europeas, originada ésta por el desarrollo del capitalismo. Con el incentivo de enriquecerse rápidamente, las colonias caribeñas de estas naciones, establecidas casi siempre con propósitos de poblamiento y de remedar en lo posible a sus respectivas metrópolis, abandonaron este rumbo inicial y se lanzaron a la explotación desenfrenada de las tierras bajo el sistema de plantaciones esclavistas. En efecto, tras un breve período caracterizado por la presencia del pequeño propietario agrícola y del artesano europeo, asistidos por *siervos* de su misma nacionalidad que se contrataban por un número limitado de años, irrumpió en el escenario caribeño la Plantación.

España, en total decadencia económica, política y social durante los últimos Austrias, y en guerras continuas con las naciones que más influían en el mercado mundial, no participó activamente en esta etapa de expansión comercial y de acumulación de capitales. Por otra parte, sus colonias en el Caribe eran objeto de ininterrumpidos ataques, como igualmente lo era el tráfico de las *flotas* que conducían las riquezas de Indias a Cádiz y a Sevilla. Hay que tener en cuenta que el primer ataque de corsarios contra el tráfico de Indias se produce en 1523, y que la llamada «época de la piratería» termina hacia 1720; esto es, dos siglos de constantes abordajes, desembarcos, incendios y saqueos; eso independientemente de las numerosas guerras oficiales en que el Caribe se vio envuelto, que van desde los tiempos de los Valois hasta los de Teddy Roosevelt.

De ahí que todos los esfuerzos de los gobiernos coloniales se centraran, sobre todo entre los siglos XVI y XVIII, en la construcción de fortalezas y en la adopción de medidas defensivas que protegieran no sólo a las ciudades costeras, sino también a los galeones que circunvalan el Caribe para transportar a España el oro y la plata de todas las Américas. Así, las Antillas Mayores —o lo que quedaba de ellas después de las ocupaciones francesas e inglesas de la parte occidental de La Española y de toda la isla de Jamaica— se mantuvieron al margen de la economía de plantación y, por tanto, de las introducciones masivas de esclavos. A finales del siglo XVII, cuando la Plantación se había instalado firmemente en las colonias de Inglaterra, Francia y Holanda, las islas españolas constituían superficies demográficas, económicas, sociales y culturales muy distintas a las que predominaban en el resto del Caribe.

El hecho de que España no emprendiera en sus colonias antillanas una política económica de plantación hasta finales del siglo XVIII, cuando la revolución en Saint-Domingue produjo un vacío de azúcar en el mercado mundial, tuvo consecuencias de importancia tal, que diferenciaron históricamente a Cuba, a Puerto Rico y a La Española de las numerosas colonias no hispánicas que perduraban en la región. Si se comparan las cifras demográficas correspondientes a los distintos bloques coloniales, se verá que el porcentaje que en las Antillas españolas representan los esclavos con respecto a la población total, es considerablemente más bajo que en las colonias de Inglaterra, Francia y Holanda; al mismo tiempo, se observará que la importancia de la población negra y mulata no sujeta a la esclavitud es mucho mayor en aquéllas que en éstas. Por ejemplo:

Colonias	Año	% Esclavos	% Libertos	% «Blancos»
Berbice (Inglaterra)	1811	97.0	1.0	2.0
Tobago (Inglaterra)	1811	94.8	2.0	3.2
Demerara (Inglaterra)	1811	93.5	3.9	2.6
Jamaica (Inglaterra)	1800	88.2	10.2	1.6
Saint-Domingue (Francia)	1791	86.9	5.3	7.8
Martinica (Francia)	1789	86.7	5.4	7.9
Surinam (Holanda)	1830	86.6	8.9	4.5
Barbados (Inglaterra)	1834	80.6	6.5	12.9
Cuba (España)	1827	40.7	15.1	44.2
Santo Domingo (España)	1791	12.0	—	—
Puerto Rico (España)	1860	7.1	41.3	51.6

Fuente: Franklin W. Knight, *The Caribbean* (New York, Oxford, 1978)

La estructura demográfica y social de las colonias de España en el Caribe, con una proporción menor de esclavos y un número mayor de población libre «de color» y de población «blanca», es el reflejo de la tardía exposición de Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba a la economía de plantación. La posibilidad de análisis que ofrecen cifras de esta naturaleza es de valor incalculable para una comprensión cabal de las diferencias

y semejanzas que integran la región pan-caribeña. La diferencia que constataba Froude entre La Habana y Kingston, se puede explicar en buena medida por el hecho de que a principios del siglo XVIII la isla de Cuba era más una colonia de *poblamiento* que de *explotación*, cuya actividad económica estaba limitada por un régimen mercantil monopolista que no rebasaba la etapa de *factoría*. La situación en Jamaica, sin embargo, comenzaba a ser distinta. Luego de un período caracterizado por la protección del corso y la piratería contra las colonias españolas, dominado por la Hermandad de la Costa y por la presencia de Henry Morgan, la administración colonial se deshace de los bucaneros y centra todos sus intereses en perfeccionar la Plantación. Hacia 1800, como se observa en la tabla estadística de arriba, el 88.2% de su población era esclava, y el «poder blanco», constituido por plantadores, empleados, comerciantes y militares, sólo representaba el 1.6% del número total de habitantes. Quiero decir con esto que mientras La Habana se desarrollaba como una ciudad semejante a las de España, Kingston lo hacía como una ciudad de la Plantación; esto es, apenas un área urbana dominada por los barracones de esclavos y los almacenes de azúcar. Cuando hacia esos años los criollos habaneros sientan las bases para la expansión azucarera, se trata de gentes nacidas allí; gentes que provienen de viejas familias que viven desde hace años relacionándose con instituciones cívicas como son la Imprenta, la Universidad, la Prensa, la Iglesia, el Hospital, la Sociedad Patriótica, el Consulado, el Jardín Botánico, etc. Consecuentemente, La Habana se convirtió en una ciudad de plazas, paseos, torres y palacios, tuvo que adaptarse al modelo de *poblamiento* que hemos visto. Eso sin contar que Cuba, aun siendo la colonia de plantación más rica del mundo, no alcanzó hasta el siglo XX su máximo desarrollo en tanto Plantación, el cual había alcanzado ya Barbados en la primera mitad del XVIII.

Las diferencias que existieron entre las colonias del Caribe, y aun muchas de las que se perciben hoy, fueron originadas en gran medida por la época en la cual la Plantación se aferró a ellas. Así, en las colonias inglesas, francesas, holandesas, etc., del Caribe, se observará, con relación a Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo, un menor grado de diversificación agrícola, un menor número de campesinos y artesanos, un mercado interno más restringido, una clase media más reducida, una vida institucional de menor importancia, una educación más pobre, un conflicto mayor con la lengua de la metrópoli, un surgimiento tardío de las artes y las letras, y un sentimiento de la nacionalidad que cuaja considerablemente más tarde. [14]

De manera que la diferencia que Froude veía entre las ciudades de las colonias españolas y las de las colonias inglesas, se debía principalmente a la época en que se habían constituido como capitales de la Plantación. Unas habían surgido de modo más o menos normal, y otras fueron marcadas casi desde su fundación por el despotismo esclavista,

[14] *En seguida salta a la vista la excepción de Haití. Pero hay que tener presente que Haití fue un caso excepcional en muchos sentidos. De entre las incontables rebeliones de esclavos que se produjeron en el mundo, sólo la ocurrida en Saint-Domingue (1791-1804) alcanzó a constituir una nación independiente. En todo caso, la veloz adquisición del sentimiento de la nacionalidad puede explicarse por varias razones: 1) los largos años de lucha; 2) la revocación del Decreto del 16 Pluvioso, que había abolido la esclavitud en la colonia y había permitido a las masas negras disfrutar de la libertad; 3) la presencia de Toussaint Louverture, bajo cuyo liderazgo la rebelión inicial se organizó y cobró conciencia de sus logros y limitaciones; 4) el apoyo de los* mulatos, *grupo social influyente y poderoso, al que pertenecía Petion, que representaba los valores integradores de la conciencia criolla.*

por la provisionalidad, por el absentismo de los plantadores y por los vaivenes de los precios del azúcar en el mercado internacional. Froude no cayó en cuenta que ciudades como Kingston, Bridgetown, Georgetown, Cayena, Fort-de-France, Paramaribo, etc., habían sido fundadas como puertos de la Plantación; respondían a los requerimientos de sociedades donde, como promedio, 9 de cada 10 habitantes eran esclavos, y esto hacía innecesario niveles altos de urbanización y de institucionalización. Aunque la esclavitud ya había desaparecido cuando Froude visitaba el Caribe, la Plantación continuaba existiendo, y las ciudades de la región exhibían aún las marcas que delataban sus orígenes esclavistas. Eso sin tener en cuenta que, durante muchos años, el pensamiento etnocéntrico y colonialista de las metrópolis europeas se negó a admitir que la población caribeña de origen africano precisaba niveles de vida tan dignos como los imperantes en sus respectivas sociedades. Desde este pensamiento, del cual Froude era uno de sus representantes, el afro-caribeño era un ser perezoso, poco emprendedor, irresponsable y dado a adquirir toda suerte de taras sociales; un ser colectivo incapacitado para gobernarse por sí mismo y para constituir propiamente un Estado; en resumen, un súbdito de tercera clase que no merecía las bondades de una buena educación y de una vida cívica e institucional al estilo europeo. Tal fue la secuela de la esclavitud en la Plantación.

La Plantación: economía y sociedad

Como hemos visto, la Plantación dominó en la cuenca del Caribe, presentando rasgos diferenciadores en cada isla, en cada tramo de costa, en cada bloque colonial. Sin embargo, estas diferencias, lejos de negar la existencia de una sociedad pan-caribeña, la hacen posible en la medida en que un sistema de ecuaciones, una galaxia o cualquier tipo de lenguaje es posible. El discurso de la Plantación es *uno,* independientemente de qué potencia europea lo hubiera manipulado, cuándo lo hubiera manipulado y cómo lo hubiera manipulado. Su creación exógena, con objeto de producir masivamente un tipo de mercancía exportable en un contexto de escasez de mano de obra, fue paradigmática; la propiedad de trasmitir su conflicto interno al medio socio-económico circundante, fue un atributo general e inmutable, sólo que en ciertos casos esta dinámica fue frenada o limitada de acuerdo con el grado de predominio del factor de *poblamiento* sobre el de *explotación.* [15] Esto último, como se vio, sucede en México, en el Perú, y ocurre también en los Estados Unidos, donde las comunidades de carácter artesanal propias del Norte se transforman en ciudades industriales que alcanzan a dominar la economía de plantación propia del Sur, la cual entra en disolución luego del triunfo militar de los estados norteños. No obstante, el impacto de la Plantación en las estructuras sociales es de tanta profundidad, que aun en las condiciones de los Estados Unidos han subsistido rasgos etnocéntricos adquiridos cuando la Plantación hizo de la esclavitud del negro un modo de expansión mercantil deseable, legítimo y moralmente aceptable.

Así, la Plantación puede verse como una vastísima red o sistema de nudos que atiende a tres dimensiones: una vertical (espacio), una horizontal (tiempo), y otra de pro-

[15] *Sobre las limitaciones que impone a la Plantación el factor de* poblamiento, *véase la citada obra de Knight.*

fundidad (intensidad). Cada nudo, aquí o allá, fue o es un mecanismo minúsculo —digamos un ingenio azucarero— cuyas dinámicas actúan sobre una sociedad dada con una intensidad específica. De esta manera ningún nudo resulta idéntico a otro nudo, del mismo modo que ningún ingenio resulta idéntico a otro ingenio. Se comprende mejor esta idea si reparamos en que, además de las diferencias de orden histórico (tiempo) y geopolítico (espacio) que hemos observado en las plantaciones del Caribe, hay también diferencias de intensidad que atienden, por ejemplo, a las limitaciones impuestas por otro tipo de economía, o bien a razones de índole tecnológica, de organización del trabajo, etc. Digamos en Cuba, en el año 1860, había dos tipos principales de ingenio, uno semimecanizado y otro mecanizado; el primero de ellos estaba llamado a desaparecer, pero el segundo llevaría al llamado *central azucarero,* en sí una célula socio-económica de carácter autosuficiente que tendía a modelar la sociedad de la isla a su imagen y semejanza. El grado de intensidad, pues, no era el mismo en un ingenio semimecanizado que en uno mecanizado; en éste último la capacidad territorializadora y transformativa era mayor; uno influía con mayor profundidad que el otro en las superficies políticas, económicas y sociales de la isla. Sobre este particular dicen Gilberto Freyre y Darcy Ribeiro, respectivamente, al referirse al ingenio brasileño:

> La Casa Grande [área residencial, del plantador], unida a los barracones de los esclavos, representa en sí misma un sistema económico, social y político: un sistema de producción (latifundio, monocultivo); un sistema de trabajo (esclavitud); un sistema de transporte (la carreta de bueyes, la litera, la hamaca, el caballo); un sistema religioso (catolicismo familiar, con culto a los muertos, etc.); un sistema de vida sexual y familiar (poligamia patriarcal); un sistema de higiene doméstica y personal (el orinal, el platanal, el baño en el río, en la batea, de pie en la palangana); un sistema político (el compadrismo). La Casa Grande fue al mismo tiempo una fortaleza, un banco, un hospital, un cementerio, una escuela, y un asilo dando abrigo a los ancianos, a las viudas y al huérfano [...] [16] Era la sincera expresión de las necesidades, intereses y del holgado ritmo de la vida patriarcal, hecha posible por los ingresos del azúcar y el trabajo productivo de los esclavos. [17]

> La *fazenda* constituye la institución básica modeladora de la sociedad brasileña. En torno a ella se organiza el sistema social como un cuerpo de instituciones auxiliares, de normas, de costumbres y de creencias destinadas a garantizar sus condiciones de existencia y persistencia. Asimismo la familia, el pueblo y la nación surgen y se desarrollan como resultantes de la *fazenda* y, en esta calidad, son por ella conformados. [18]

La influencia de la dinámica de las plantaciones en la sociedad colonial, al punto de casi llegar a ser ésta un reflejo amplificado de aquéllas, se explica por varias razones. En primer lugar el trabajador libre no puede competir a nivel local con la mano de obra esclava, lo cual, como concluye Mintz, «inhibe agudamente el desarrollo de comunidades ocupacionalmente diversas de hombres libres en la región». [19] De ahí la autosuficiencia del modelo, ya que, por un lado, no establece relaciones de trabajo en la localidad y, por el otro, sólo establece relaciones comerciales con el extranjero, pues importa esclavos y maquinaria, y exporta azúcar y mieles. En este contexto económico y social con respecto a la base de su asentamiento, el ingenio produce los bienes y servi-

[16] *Gilberto Freyre,* The Masters and the Slaves [Casa Grande & Senzala] (New York: Alfred A. Knopf, 1966), p. xxxiii.

[17] Freyre, op. cit., *p. xii.*

[18] *Ribeiro,* op. cit., *pp. 262-263.*

[19] *Mintz,* op. cit., *p. 922.*

cios que consume o en su defecto —como sucede muchas veces con ropas, equipos y ciertas clases de alimentos—, debe importarlos del extranjero. Esta particularidad hace que la presencia del campesino en la región sea vista como *artificial,* en el sentido de que las plantaciones no se instalaron sobre una agricultura autóctona ni crecieron a partir de ella. En realidad tanto el campesino como el pequeño propietario agrícola, en sus distintas modalidades, se hallan en una situación de conflicto con respecto a las plantaciones.

Por otra parte, el hecho de que el ingenio azucarero, u otro tipo de plantación, fuera un negocio del cual obtenían ganancias tanto el plantador como la metrópoli, lo hizo acreedor de toda suerte de privilegios y protecciones, en detrimento de cualquier otra forma de explotación agrícola. Así, las mejores tierras tienden a ser apropiadas o controladas por las plantaciones, constituyendo la *primera agricultura,* en oposición a otras formas de explotación agro-pecuaria en tanto no sean complementarias. Esta peculiaridad, unida al monocultivo, determina la contradicción de que un país esencialmente agrícola se vea en la imperiosa necesidad de importar alimentos, e incluso de racionarlos, como ocurre en la Cuba de hoy. A su vez, las plantaciones serán los centros importadores de todo adelanto en la ciencia y en la técnica, relegando al campesino y al pequeño propietario rural a una agricultura obsoleta y, en casos agudos, de mera y limitada subsistencia. Estas contradicciones, lejos de atenuarse, se hacen más críticas durante el siglo XX. A propósito de esto, dice Mintz:

> Durante la transformación del sector de la plantación en modernas fábricas en el campo, particularmente después del 1900, los sectores campesinos quedaron aún más relegados, ya que las carreteras modernas, los sistemas de comunicación y las tiendas de las compañías se desarrollaron en las zonas costeras. De manera que el contraste entre los campesinos y las plantaciones, hasta cierto punto, se ha hecho aún más agudo en este siglo. [20]

De esta suerte, la Plantación, creada con el objetivo de ejercer perpetuamente su dominación, tenderá siempre a conformar una sociedad dividida violentamente en dos estratos: uno minoritario y libre, y otro mayoritario y no libre. Esta estructura tajante parece la ideal al grupo de poder que posea o controle el sistema de plantación, y así, la estructura esclavista persistirá bajo otras modalidades de relaciones de trabajo, y devendrá en la estructura económico-social del Estado, alcanzando a minar el futuro de las naciones del Caribe.

A esta altura, luego de estos comentarios sobre la significación de la Plantación en la región pan-caribeña, habría ya que responder la pregunta con que dimos comienzo a este trabajo. La respuesta sería: *sí,* ciertamente existe una cultura común a los países del área. Su presencia se constata en el espacio de fricción de un *discurso de poder,* generado por la Plantación, y un *discurso de resistencia,* que tiende a limitar en tiempo, en espacio y en intensidad las dinámicas del primero. Ambos discursos constituyen la cultura pan-caribeña, pero no hay duda de que su mayor especificidad, aquellas expresiones que tenemos por más caribeñas, se inscriben dentro de las múltiples y diferentes líneas de resistencia con que los pueblos del Caribe, desde hace más de cuatro siglos, tratan de frenar el devastador avance de las plantaciones.

Antonio Benítez Rojo

[20] Ibid., *p. 925.*



Lenguaje, dinero, pan y sexo en el bufo cubano

Ya desde 1944 destaca José Juan Arrom [1] la importancia del teatro bufo cubano. El interés por el género se acrecienta en Cuba en 1959 cuando los dramaturgos cubanos tratábamos de encontrar las fuentes del teatro nacional. Esa inquietud es recogida por *Lunes de Revolución* y aparecen varios trabajos sobre el tema; entre ellos, «Nueva mirada hacia el pasado» [2], «Un actor se prepara» [3] y «El teatro bufo cubano». En este último trabajo, Alejo Carpentier comenta que «la *seguidilla,* el *villancico,* el *aria tonadillesca,* han cedido su puesto a la *guajira,* la *guaracha,* a la *décima campesina,* a la *canción cubana,* cuando no a ciertas composiciones más libres, que pretenden expresar el carácter de los negros cheches, horros o de nación, así como de los *negritos catedráticos,* erigidos en tipos tradicionales equivalentes al *roto chileno,* al *pelado mexicano*». [4] Carpentier se refiere a un fenómeno de transculturación verbal y lírica asociado a manifestaciones nacionalistas, étnicas y socio-económicas. Este interés por el bufo se acrecienta cuando en 1961 aparece *Teatro bufo,* [5] publicado por la Universidad de Las Villas. Se publican obras bufas en un número especial de *Cuba en la UNESCO,* [6] en 1965; en *La Enciclopedia de Cuba,* [7] en 1973, hasta que en 1975, en *Teatro Bufo Siglo XIX,* [8] se incluyen muchas obras del género.

Del bufo me ha interesado en particular su sistema paródico, [9] su conciencia de la teatralidad, [10] y la distorsión verbal que anticipa el teatro del absurdo, características dominantes del teatro cubano en el siglo XX. Fascina, principalmente, la galería léxica del bufo, que va de la transcripción del lenguaje distorsionado por la etnicidad, como

[1] *Ver José Juan Arrom,* Historia de la literatura dramática cubana *(New Haven: Yale University Press, 1944).*

[2] *Ver Matías Montes Huidobro, «Nueva mirada hacia el pasado»,* Lunes de Revolución *(N. 84, nov. 27, 1960), pp. 30-31.*

[3] *Ver Matías Montes Huidobro, «Un actor se prepara»,* Lunes de Revolución *(N. 99, mayo 13, 1960), pp. 13-14.*

[4] *Alejo Carpentier, «El teatro bufo cubano»* Lunes de Revolución *(N. 87, diciembre 19, 1960), p. 4.*

[5] Teatro bufo *(Las Villas, Cuba: Universidad Central de Las Villas, 1961).*

[6] Cuba en la Unesco *(N. 7, feb., 1965).*

[7] La Enciclopedia de Cuba *(San Juan y Madrid: Enciclopedia y Clásicos Cubanos, 1973), Vol. II.*

[8] Teatro Bufo Siglo XIX *(La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1975).*

[9] *Ver Matías Montes Huidobro, «La reacción antijerárquica en el teatro cubano colonial»,* Cuadernos Hispanoamericanos *(N. 334, abril 1978), pp. 5-19.*

[10] *Ver Matías Montes Huidobro,* Persona: vida y máscara en el teatro cubano *(Miami: Ediciones Universal, 1973), pp. 69-79. Incluye un análisis de* Los hijos de Thalia o Bufos de fin de siglo *de Benjamín Sánchez Maldonado.*

es el caso de *Un ajiaco o La boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura*, de Bartolomé José Crespo y Borbón; al barroco del absurdo, como en *Los negros catedráticos*, de Francisco Fernández.

En síntesis se puede decir que el teatro bufo es la manifestación más significativa del teatro cubano en el siglo XIX. Descansa sobre una serie de elementos temáticos y formales que pueden resumirse del siguiente modo. Su aproximación es estrictamente materialista, los valores espirituales son sistemáticamente eliminados y aunque, en ocasiones, nos encontramos con una actitud crítica respecto a las condiciones de vida en la Cuba colonial, sería discutible afirmar que el teatro bufo tiene una conciencia cívica. El materialismo del bufo descansa sobre una constante o denominador común, el dinero, el cual sirve para satisfacer los instintos primarios del estómago y del sexo. Es un teatro que tiene hambre de cópula y de mesa: gula de la sexualidad y sexualidad del alimento. De ahí la trilogía del dinero, el pan y el sexo.

El humorismo establece relaciones inusitadas y elabora ocurrentes salidas. No se nos esconde que muchas veces estas relaciones son ordinarias, pero el ingenio se pone a trabajar con no menos validez y efectividad que dentro de una terminología poética. La relación económico-gustativa no falta, destacándose esta característica tan dominante en el bufo, como en esta secuencia de *Los detallisas* de Olallo Díaz González.

DON JAIME Es que las viandas tampoco
del nuevo impuesto se escapan.
JUAN ¡Las viandas!... ¡Válgame Cristo!
¡Y a mí que tanto me agradan!
VICENTE A mí me gusta el chayote.
SINFOROSA A mí una buena malanga.
DON JAIME A mí la papa sabrosa.
JUAN A mí una yuca bien larga.
SINFOROSA El plátano macho es bueno.
DON JAIME La col y la calabaza.
JUAN También el ñame que atora.
VICENTE Y el quimbombó que resbala.
DON JAIME Todo tiene que pagar.
JUAN Pues yo no les pago nada. [11]

Los personajes se recrean en esta orgía gastronómico-verbal, como si deglutieran el texto. El autor integra el motivo alimenticio al mensaje inmediato de la obra, la crítica a la actualidad cubana: el impuesto que fija el gobierno a los productos alimenticios. La comida ocupa un primer plano, apareciendo casi «idealizada» ante la perspectiva de su escasez. Ante las dificultades que se avecinan, los personajes parecen «saborear» las frases en una tradición que nace en la picaresca hispánica. La problemática económica se expresa mejor mediante el motivo reiterativo de la comida, la evocación de lo que no se tiene, lo que no se ha tenido o lo que se quisiera tener.

DON JAIME Que ahora tendrá que pagar
contribución la comida,

11 *Olallo Díaz González,* Los destallistas, *en* Teatro bufo, *p. 180.*

los rábanos, los chorizos,
los huevos, las longanizas,
los nabos, las butifarras... [12]

En dramático «crescendo» la relación económico-gustativa se vuelve lógica de un texto donde los imperativos de la gula y los placeres elementales son la más viva expresión de la realidad económica nacional.

La comida es un motivo fundamental que funciona como sistema paródico, en prosa o en verso, en multitud de obras. En el caso de *Traviata o La morena de las Clavellinas*, de José Tamayo, es un motivo esencial ya que desde el principio hasta el final de la obra la acción se desarrolla alrededor de una «bachata soberana» [13] que pone en peligro la vida de Margarita a consecuencias de un atracón de quimbombó. Se vive en la constante del menú. «Hay boniato asado, boniato frito, boniato cocido y boniato pasado por agua. Además, arroz amarillo con quimbombó a la andaluza y plátanos a la vizcaína». [14] Margarita quiere celebrar su cumpleaños, según afirma, como una gran cortesana, pero se alarma cuando Juana compra cinco centavos de mondongo: «¡Muchacha! ¿Tú estás loca? ¿Tú quieres que reventemos?» [15]. Como muestra de su elegancia, agrega grotescamente poco después: «Si te ha sobrado alguna manteca de chicharrones, pónmela en el tocador que quiero peinarme a lo Mazantini» [16]. Los gatos se llevan el tasajo, los plátanos se enfrían después que Margarita recibe un «horrible machucón» [17] en el corazón, y, por último, la protagonista sufre la correspondiente indigestión dramática.

MARGARITA Siento un feroz tormento
aquí en la cabeza
que me causa horror.
Me muero,
ya miro enredor
los plátanos verdes
y hasta el quimbombó.
TODOS Quimbombó, quimbombó,
el quimbombó, el quimbombó,
Doctor, doctor,
¡cúrela usted por compasión! [18]

El «coro» acrecienta el «choteo» trágico. No hay que olvidar que ésta es la aproximación «clásica» del teatro cubano y que *Electra Garrigó* de Virgilio Piñera (con similar utilización de la masa coral, el envenenamiento grotesco de Clitemnestra comiéndose una papaya y chocantes procedimientos léxicos) y *Medea en el espejo* de José Triana, son dos herederas directas de este sistema paródico del bufo. En *Traviata*, mientras Margarita se contorsiona («Ya se me encapotan los órganos visuales de la vista de los ojos

12 *Díaz González, p. 178.*
13 *José Tamayo,* Traviata o La morena de las Clavellinas, *en* Teatro Bufo Siglo XIX, *Vol. I, p. 310.*
14 *Tamayo, p. 327.*
15 *Tamayo, p. 312.*
16 *Tamayo, p. 312.*
17 *Tamayo, p. 325.*
18 *Tamayo, pp. 335-336.*

¡Ay! Ya siento el quimbombó dando vueltas de carnero en el estómago. ¡Ay!»[19]), el réquiem musical y gastronómico sirve de fondo a la pataleta de la actriz.

TODOS El que me diga que el plátano verde
no es tan sabroso como el quimbombó,
no conoce lo que es aguacate
con flores de azufre y miel de piñón.
Muchachos, comed azufre y piñón
y veréis a las dos o tres horas
que pronto daréis
el gran reventón.[20]

Sin embargo, la antimística cubana tiene su solución con respecto a la tragedia. Como dice la letra de una popular composición musical cubana («tan pronto sintió la conga el muerto se fue de rumba»), el «levántate y anda» de nuestra cubanía es ritual dionisiaco y, por consiguiente, parodia de la fe. La protagonista de *Traviata,* en 1879, fecha de su estreno, ya conoce los acordes de la metafísica nacional y baila al ritmo que le toquen.

Hay que tener presente también que estas imágenes gustativas no sólo están relacionadas con lo económico sino con lo sexual. Al desespiritualizarse todo, el amor nunca aparece en un plano superior. Lo dominante es la elementalidad sexual de la relación amorosa, la cual a su vez aparece íntimamente conectada a los intereses económicos. Esto prostituye la relación masculino-femenina. El dinero es el objeto principal del culto materialista de los personajes, ya que soluciona los problemas primarios del sexo y la comida. Abundan en el bufo juego de imágenes que surgen de este principio económico-sexual.

En *Los efectos del billete,* sátira del bufo contra el uso del papel-moneda, tenemos varios ejemplos de comicidad de este tipo. Guadalupe, la dueña del prostíbulo, no quiere que le paguen en billetes, «una especie que al menor descuido la barre el viento y que para contarlos se necesita perder un tiempo que a mí me hace falta para atender a otros marchantes y vigilar a mis pupilas».[21] El juego económico-sexual está muy bien expresado mediante esta construcción humorística ya que el tiempo en contar billetes (lo económico) afecta las actividades de marchantes y pupilas (lo sexual) —todo en función crítica de un hecho económico inmediato: la implantación del papel moneda. Los siguientes versos demuestran la feliz integración de la imagen económico-sexual al propósito crítico de la obra en relación con las medidas del gobierno. Hábiles y muy bien traídos, un acto de naturaleza económica (contar billetes) se transforma en un resultado sexual de nueve meses justos:

El Sacristán don Rupero
y la Beata Leonor,
todas las tardes estaban
contando papel los dos.
¡Tanto fue lo que contaron

[19] *Tamayo, p. 336.*

[20] *Tamayo, p. 337.*

[21] *Olallo Díaz González,* Los efectos del billete, *en* Teatro bufo, *p. 129.*

que la preciosa Leonor
a los nueve meses justos
un billete más contó!
¡Ay! ¡Qué calor!
¡Ay! ¡Qué calor!
Los efectos del billete
ella fue quien los sufrió. [22]

No menos certero es el siguiente monólogo de uno de los personajes: «Bien le van a ladrar los oídos al hombre de los billetes. Y que hay papel como mono. Esto de *billetes como mono* es un injerto que no me hace feliz... Bien mirado con la bulla que han metido en La Habana debían sacarle un apropósito... Por ejemplo, hoy decimos: la mulata Rosenda tiene bulla *en la cintura como mono*. Pues no Señor, se debe decir, la mulata Rosenda tiene hidrofobia en la cintura lo mismo que el billete-plata!» [23] Tenemos así una nueva aplicación de la imagen económico-sexual al contexto temático y a la crítica administrativa. En este momento el autor hace un aparte en la acción por medio de un personaje que se recrea en el lenguaje y teoriza sobre él. Habla de un injerto que no lo hace feliz; es decir, de una imagen que no le satisface, y propone otra que le parece más efectiva. Considera la necesidad de una nueva creación verbal de acuerdo con los acontecimientos nacionales. Hace una transformación de los términos ladrar-bulla-hidrofobia. De la idea billete como mono pasa a la idea cintura como mono. Después la transforma, uniendo términos, creando la imagen cintura como billete-plata. El autor se recrea en la elaboración, está consciente de ella, e integra en el juego lo económico (los billetes) a lo sexual (la cintura de la mulata).

El ingenio humorístico eleva (por lo menos en lo externo) los impulsos de una biología que no puede alzar el vuelo. Porque se vive al nivel de los intereses. Cuando en *Don Centén* Ricardo le dice a Amalia, «Usted ha jurado ser mía / y lo será, Dios mediante...»; ésta piensa: «Mediante... la lotería». [24] La relación amorosa está subordinada a un juego de azar con implicaciones económicas. En la misma obra nos encontramos con una ingeniosa situación cuando Ricardo, que no tiene dinero, pasa por una crisis de hambre que se hace más aguda cuando llega el mozo con la cantina. También parece pasar por una crisis de hambre sexual al referirse a una vecina que no le hace caso. El autor establece la relación ingeniosa entre ambos episodios cuando refiriéndose a la muchacha y no a la cantina, dice Ricardo: «¡Ay, qué rica! ¡Me la comería!» [25] Después de saludar a la vecina, se cierra la situación con la siguiente salida ingeniosa de doble sentido: «Nada, hace lo mismo que el cantinero... me enseña la cantina, y se va». [26] Se trata de la erótica del hambre. En el bufo siempre va integrada la protesta económica a la protesta del sexo. Ya que no puede hacerse políticamente explícita, ocurre un cambio de dirección hacia el sexo. No se puede decir que la rebeldía se «sublimiza», pero sí que se desvían las potencialidades de la rebelión. El sexo es la vía de escape. Es por eso que la metáfora expresa lo económico a través de lo gustativo-sexual

[22] *Díaz González, p. 148.*
[23] *Díaz González, p. 132.*
[24] *Federico Villoch,* Don Centén, *en* Teatro bufo, *p. 64.*
[25] *Villoch, p. 50.*
[26] *Villoch, p. 50.*

(comer, tragar, devorar) y no por medio de la imagen directa político-gustativa o político-digestiva, que hubiera sido plano de acción más peligroso. Sólo ocurre subversivamente o como protesta menor contra ciertos aspectos del régimen: la burocracia, el impuesto de consumo, el papel moneda, etc.

Blancos, negros y mulatos, cubanos y extranjeros, se mezclan sexualmente en el bufo. Surge el concepto de lo mulato, que es el producto de la erótica materialista nacional. Como el impulso no es de altura, la construcción metafórica sexo-gustativa o digestivo-sexual tiene que ocupar un primerísimo lugar. Se trata del positivismo décimonónico manifestándose frecuentemente en términos directos y ordinarios.

La primera que yo tuve
era negra de nación,
muy bembona y muy coqueta
y de mucha pretensión.
Le gustaban los frijoles
y los huevos con arroz
y a su lado por la noche
no podía estar ni Dios.
Tuve otra que era conga
hija de carabalí,
que le gustaba el tasajo
todavía más que a mí.
Y una vez de guacamolas
tomó tal indigestión
que si no la ayudo un poco
revienta del atracón.[27]

No hay duda que hay humorismo, pero no hay duda también de que se trata de un humor primario y, lo que es peor, con una constante de denigración y racismo. Porque el concepto «idílico» de la mulatez cubana es el producto de dos extremos, colonialismo y esclavitud, que mezclan los sudores del sexo con tasajo y guacamolas. La concepción es igualmente humillante para la mujer y, muy específicamente, la mujer negra. La negra de «nación», «conga» y «carabalí», se integrará a la sexualidad blanca gracias a los «frijoles», los «huevos con arroz», el «tasajo» y las «guacamolas». El «quebrado blanco» de nuestra mulatez (como dirá elaboradamente nuestro catedratismo bufo) es el resultado de una integración genética contradictoria. La fanfarria de la mulata arquetípica, Cecilia Valdés, no es más que una síntesis corporal de un orgasmo nacional de atracción y repulsión, de amor y de odio, que el humorismo del bufo cubano pone de relieve al desnudar a Eros de toda lírica.

Esta desnudez materialista del bufo tiene dos máximos ropajes verbales que, para designarlos de algún modo, vamos a llamar *catedratismo* y *conguismo.* El fenómeno léxico más interesante del bufo cubano hay que buscarlo en las manifestaciones del llamado género catedrático. El *catedratismo* surge cuando en la temporada de 1868 se estrena *Los negros catedráticos* de Francisco Fernández. En otras ocasiones he hablado de esta obra, observando las manifestaciones de un léxico que se puede clasificar como

[27] *José Barrero,* Los cheverones, *en* Teatro bufo, *p. 35.*

catedratismo científico-matemático y literario-gramatical. [28] A su vez, en *Los negros catedráticos* se contrapone el lenguaje catedrático con el congo, y el uso de este último con sus variantes es un fenómeno no menos interesante.

Después del estreno de *Los negros catedráticos*, el «negro catedrático» es un personaje que aparece con regularidad en el bufo. La mayor parte de las veces el *catedratismo* está uniformemente caracterizado en cuanto al tema. Es el personaje que disfraza con la distorsión léxica su desnudo materialismo y generalmente propone una relación matrimonial, basada en un objetivo monetario, como medio para superar su situación socioeconómica. Para ello se ve precisado también a negarse étnicamente, proponiendo un «blanqueamiento» racial. Pretende una ascensión burguesa y a medida que se va alejando de su origen africano, integrándose dentro de una burguesía mulata, siente que va logrando sus objetivos. La burguesía es su meta y esto explica que la crítica cubana actual muestre una marcada actitud «anti-catedrática». [29] El disparate léxico del género en cuestión es la consecuencia lógica de la ambigua realidad de los personajes que están atrapados entre la negación del ser y el deseo de parecer. El «negro congo» es, escénicamente, la antítesis del «negro catedrático», ya que éste se opone por regla general a la hipocresía lingüística del *catedratismo* y no niega su etnicidad.

Detrás de la cuestión léxica existen múltiples ramificaciones étnicas y económicas. Las razones detrás del léxico catedrático están expuestas claramente en la escena inicial de *La Trichina* de José María de Quintana, donde Rita quiere mantener su autenticidad social, étnica y léxica, en oposición al *catedratismo* de su tío.

RITA Pues, señor, bella es la vida.

CLETO Así me gusta, así: usa siempre esos términos, ese lenguaje escogido, y sepárate de esos terminachos de ciudadela, que hacen de nuestro lenguaje, el más asqueroso y abominable de los idiomas.

RITA ¿Usted acabó?

CLETO Por ahora.

RITA Pues ya sabe que me he quedado estuperflauta. Mire usted que es bueno lo que usted quiere: ¡que yo sea catedrática! ¿Habrá hombre mentecato? No se le ocurre ni al que asó la manteca.

CLETO ¿Y por qué? ¿Tú no eres mi sobrina? ¿No eres descendiente de la raza blanca?

RITA Dejemos estas cuestiones que no nos han de dar provecho. Usted a mí no me convencerá nunca de que yo debo de ser fina ni catedrática.

CLETO ¿Y por qué?

RITA Porque eso no es más que una parejería.

CLETO ¿Parejería, insensata? ¿Quién te dice que mañana siendo tú una pardita fina, no has de tener entrada en la buena sociedad?

RITA ¿En la buena sociedad? ¿Pero usted está loco, Don Cleto? Cuidado que es pretensión. ¿Quién soy yo? Rita...

[28] *En el XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, en 1975, discutí por primera vez algunos aspectos de* Los negros catedráticos *en mi trabajo «Irracionalidad, incongruencia y absurdo en la estética del teatro bufo cubano». Mi interpretación sobre el* conguismo *en* La boda de Pancha Jutía y Canuto Raspadura, *en contraste con el* catedratismo, *aparecerá en las Memorias del I Congreso Internacional sobre el Español en América celebrado en Puerto Rico en octubre de 1982.*

[29] *Rine Leal adopta esta posición en su ensayo «La chancleta y el coturno», prólogo a* Teatro Bufo Siglo XIX.

CLETO	Valdés.
RITA	Rita la mulata, conocida por la Trichina, que no salió nunca de la ciudadela, y que siempre fue muy rumbera. [30]

En el texto anterior, don Cleto propone la «pureza» del lenguaje como procedimiento para superar las «impurezas» de la etnicidad. De acuerdo con el uso del idioma, el componente blanco de la «pardita fina» se impondrá sobre su «negritud» de ciudadela. La negación étnica tiene una razón de ser socio-económica, que en la mentalidad de don Cleto le permitirá a Rita entrar en la «buena sociedad». En la «mancha» de su apellido, Valdés, que indica que es hija ilegítima y el resultado de una relación blanquinegra que la llevó al hospicio, encuentra don Cleto las bases que le permitirán a Rita mejorar su condición social. Pero Rita se niega a la propuesta académica del tío, ser «catedrática», y lo expresa con formas coloquiales o disparatadas («estuperflauta»). Defiende su «ser» contra un «parecer» falso, y como dirá después, no quiere ser «finolis» porque, «si yo soy una mulata, a mi modo y como pueda, siempre me he de divertir. Rumba hoy, rumba mañana y que me entierren pasao». [31] El *catedratismo* es, para Rita, una negación de la belleza de la vida que proclama al principio, y la rumba que se prepara en su casa nunca será la *«suaré»* que quiere su tío.

Este esquema de interés y de etnicidad se repite en otras obras de este estilo dramático. En *Traviata,* Concho utiliza el lenguaje catedrático para oponerse a las relaciones de Margarita con su hijo Eduardo.

MARGARITA	Vamos a ver: yo quiero que tú me digas, ¿qué inconveniente hay para que tu hijo Eduardo se case con una igual?
CONCHO	¡Cómo igual, deslenguada! Eduardo es un mulatico claro color de crema y tú eres más prieta que la esperanza de un pobre.
MARGARITA	¿Y tú, de qué color eres?
CONCHO	Yo soy diferente. Yo soy trigueño lavado.
MARGARITA	Sí, con cocimiento de agua de palo de Campeche.
CONCHO	Además, cómo voy a permitir que mi hijo se case con una negra... puntos suspensivos.
MARGARITA	Eso de puntos suspensivos lo será usted, y mire como habla. [32]

Los matices del color forman parte esencial de los acuerdos y desacuerdos matrimoniales, pero la realidad étnica es un elemento secundario. El color se transforma dentro del contexto monetario, como queda aclarado en los siguientes textos de Concho.

CONCHO	Dispensa mi acaloramiento y mi falta de reflexión en estos solemnes momentos. Yo te pido mil perdones por el estado de putrefacción en que se encuentra mi lenguaje, pero de cualquier manera es preciso que tú le des pasaporte a mi hijo Eduardo para que se pueda casar con una prima que tiene por lo bajo catorce mil pesos en oro... [33]
CONCHO	Es menester que tú rompas tus relaciones con Eduardo para que él se case, sino con la prima, al menos con los catorce mil pesos. [34]

30 *José María de Quintana,* La Trichina, *en* Teatro Bufo Siglo XIX, *pp. 61-62.*

31 *De Quintana, p. 63.*

32 *Tamayo, p. 322.*

33 *Tamayo, p. 323.*

34 *Tamayo, p. 324.*

CONCHO Mira, Margarita, yo sé que tú tienes el corazón más blandito que un plátano salcochado. ¡Ese matrimonio es mi salvación! ¡Ese matrimonio es la palanca de Arquímedes colocada en el radio de la circunferencia monetaria! Si ese matrimonio se rompe mi desgracia es segura, mi ruina es completa. ¡Volveré a robar, hija mía! Porque tú sabes que el que hace una mesa bien puede hacer un escaparate. [35]

El acierto del autor al desarrollar el léxico de Concho ha sido la eficaz mezcla de elementos procedentes del *catedratismo* y otros que no lo son. Del primero tenemos imágenes típicas del género, algunas de resonancias matemáticas («la palanca de Arquímedes colocada en el radio de la circunferencia monetaria») y otras de resonancias gramaticales (los «puntos suspensivos», el «estado de putrefacción» verbal), que José Tamayo debió pedirle prestadas a «Paco» Fernández. El efecto es más cómico porque al lado del disparate rebuscado del léxico catedrático, la metáfora popular («el corazón más blandito que un plátano salcochado», «el que hace una mesa bien puede hacer un escaparate») sirve de contrapunto coloquial y crea el ritmo variado del texto. Pero lo cierto es que detrás de todo esto, el denominador común es el dinero, la concepción materialista de la vida que cosifica las relaciones humanas; matrimonio con los catorce mil pesos. El concepto materialista de la burguesía décimonónica, el «bufo» de Galdós, da al bufo del teatro cubano la textura monetaria, escéptica, cruda, digestiva, del naturalismo galdosiano. Después de todo tanto el color de la piel como el lenguaje que lo cubre y lo descubre son dependientes de los catorce mil pesos que representan los móviles de la conducta. Afortunadamente para Margarita, la pérdida de Eduardo quedará más que compensada con la consistencia monetaria del otro pretendiente, Tragabolas, que es portavoz del lenguaje catedrático.

TRAGABOLAS Vamos a ver si con la ayuda de los cinco sentidos y toda la retórica espiritual de mi pensamiento físico consigo tocar con mi palabra en el punto más palpitante del corazón de esa bella negrita, al fin de hacerle comprender de una manera superlativa los filantrópicos sentimientos de amor que se hallan hospedados en las habitaciones mejor amuebladas de mi corazón. Pero me ha parecido escuchar un par de pantuflas tocando en el tablado de la escena. [36]

Este clásico modelo del *catedratismo,* con su adjetivación hiperbólica e inusitada («retórica espiritual», «pensamiento físico», «filantrópicos sentimientos» amorosos), sus increíbles asociaciones (el amor como huésped de un corazón con habitaciones) de efecto anti-realista, podría cobijar en su gala barroca alguna autenticidad amorosa. Pero no es posible. En realidad el *catedratismo* delata su inautenticidad al propio nivel léxico. Es un lenguaje que se parodia a sí mismo, lo que lo vuelve esencialmente funcional en su engañoso oropel. Lo que hay detrás es pedestre interés.

TRAGABOLAS ¿Me ama usted, Margarita?

MARGARITA Con el amor más puro y desinteresado. Y dígame una cosa, ¿qué capital tiene usted? [37]

[35] *Tamayo, p. 324.*

[36] *Tamayo, pp. 327-328.*

[37] *Tamayo, p. 329.*

El «desinterés» de la erótica de bufo queda al desnudo gracias al rápido contrapunto del texto de Margarita. El *catedratismo* del «monólogo interior» de Tragabolas, previamente citado, conduce a la verdad detrás del circunloquio, que deja bien sentado el principio normativo: dinero, pan y sexo.

En el *conguismo,* sin embargo, hay una cierta autenticidad de valores. Es cierto que se persiguen las mismas satisfacciones materiales, pero el objetivo se busca cara a cara y no se pretende lo que no se es. El tratamiento más original y elaborado hay que buscarlo, como también en el caso del *catedratismo,* en la ya varias veces mencionada pieza de Francisco Fernández, *Los negros catedráticos.* Aniceto y Crispín, «negros catedráticos», planean el matrimonio de Dorotea, hija del primero, con Ricardo, hijo del segundo. El matrimonio está debidamente concertado cuando aparece José, «negro congo», que solicita la mano de Dorotea. Por razones sociales y étnicas don Aniceto se opone. Dorotea es mulata mientras José es negro. Además, la pretensión «catedrática» del padre coloca a José a un nivel inferior: casar a su hija con un «congo» representaría dar marcha atrás tanto social como étnicamente. Sin embargo, tan pronto se sabe que José ha acumulado un capital considerable, la actitud de Aniceto y Dorotea cambia y José es visto dentro de otras perspectivas.

Francisco Fernández maneja los personajes dentro de diferentes niveles léxicos. Aniceto y Crispín, subordinados a los más sórdidos intereses, representan el catedratismo puro. Quizás sea José el personaje más significativo dentro de la trilogía de obras en un acto que forma *Los negros catedráticos,* ya que presenta la evolución léxica de mayor flexibilidad. El análisis léxico de José sirve para trazar su evolución caracterológica, ya que Fernández no usa los efectos del lenguaje de un modo gratuito.

José es un negro congo que habla de acuerdo con su origen y sus condiciones socioeconómicas. Representa temáticamente la corriente positiva de la acción. Frente a la expresión catedrática de Aniceto, está su lenguaje directo, distorsionado por el desconocimiento del castellano. Las distorsiones de José son diferentes a las elaboradas y disparatadas transformaciones de los otros personajes. No son deliberadas sino el producto de su origen y situación social. No forman parte, en fin, de ningún acto voluntario. Ofrecen contrastes de pronunciación y vocabulario, pero sobre todo de concepto y actitud ante la vida. Se enorgullece de ser congo y trabajador de los muelles, de ser honesto, no llevar mala vida y tener dinero. Los otros personajes están separados de José por los abismos de la palabra, como si procedieran de mundos diferentes. El rechazo es inmediato. Pero el dinero tiene una fuerza unitiva que elimina todas las barreras del léxico. Dorotea, que empezó considerándolo un negro desgraciado y llamándolo así de forma directa y grosera, acaba utilizando imágenes sexo-gustativas para aumentar el apetito erótico de José. Este utiliza sus propias expresiones sexo-gustativas, pero Fernández comprende que cada personaje tiene que expresarse de distinto modo (aunque el fondo sea el mismo) y las imágenes más groseras de José se enfrentan a las más «refinadas» de Dorotea.

Durante la primera parte de la obra, el personaje se encuentra en toda su plenitud gracias al *conguismo.* No manifiesta ninguna claudicación léxica a consecuencia del control que tiene sobre la situación. Está orgulloso de su identidad, que opone a la del «catedrático» Aniceto. «¿Tú no só negro?... ¿No?... ¡Criollo, lucumí, carabalí, gangá, ara-

rá, congo, toitico só negro!» [38] El origen del personaje está reafirmado a través de su expresión verbal, que no está sometida aún a transformaciones y que se opone violentamente a los modos de los otros caracteres de la obra. A pesar de verse sometido a burlas crueles, José se siente dueño de sí mismo. Cuando se encuentra con Ricardo, éste le dice: «¿Para qué viniste aquí/ a esta casa *fashionable.* / Responde... Di... ¡Miserable! / ¿Viniste a vender maní?» [39]. En los dos primeros versos Ricardo se burla utilizando una imagen catedrático-ascendente, mientras que en los dos últimos produce un cambio intencional y da lugar a una imagen popular-descendente. Pero en estos momentos José no se deja intimidar por el *catedratismo* y opone a los términos absurdos de su léxico su palabra «a lo congo» y su honor correspondiente: «¡Trompá limpia, sí señó. / ¡Mucho leña, mucho leña!» [40] Ricardo, defensor paródico del honor de Dorotea, tendrá que tomar en consideración la posible agresión física de José, que pone en peligro los lineamientos de un honor importado gracias a un *conguismo* que es mucho más directo.

La expresión verbal de José no claudica durante esta primera parte, indicando a las claras su posición dentro de la obra, aunque ya Aniceto nos ha anticipado la evolución que tiene preparada. Mediante su educación catedrática Aniceto promete convertirlo en un diccionario, pero no en un diccionario cualquiera sino en uno de lengua clásica. Esta evolución a través del verbo tendrá lugar en la segunda parte, llamada *El bautizo,* que resulta uno de los mayores aciertos de la obra. A principios de esta parte Dorotea nos ofrece una explicación literario-gramatical de los cambios que ha experimentado José y mide el progreso de su marido mediante adelantos en la «versificación»; opone, como indicación de sus limitaciones, la presencia de «algunos resabios extranjeros». [41] La situación es más delirante todavía porque el autor trabaja con dos mundos léxicos, el del *catedratismo* y el *conguismo,* que chocan en delirante contrapunto. Cuando José entra en escena utilizará un lenguaje que podría clasificarse de congo-catedrático, categoría única que es el sistema de caracterización utilizado por Fernández. José no ha logrado separarse de sus formas verbales anteriores. Tampoco domina las reglas del lenguaje catedrático que le han impuesto su mujer, su suegro y su nueva condición social. Sirvan de ejemplos: «Yo no pué guanta sulfuriamente el calórico de casaca ese». [42] «Bueno, Ud. criba eso cosa aritméticamente pá que yo luego con linfáticamente lo jace uno estudiando escolápio». [43] «Yo no pué guanta esos zapatos sarcófagos». [44] «A mí gutá con agebraicomente uno cabildo». [45] Durante el segundo acto el *conguismo* de José se encuentra atrapado en las siniestras redes del *catedratismo.* Le han obligado a renegar de su *conguismo,* y se ve en un mundo que adora valores falsos, tanto de índole

[38] *Francisco Fernández y Pedro N. Pequeño,* Los negros catedráticos, *en* Cuba en la UNESCO, *p. 72. Esta obra se divide en tres partes o actos:* Los negros catedráticos, El bautizo, El negro cheche o Veinte años después. *Sólo la última parte la escribe Fernández en colaboración con Pequeño.*

[39] *Fernández, p. 72.*

[40] *Fernández, p. 73.*

[41] *Fernández, p. 87.*

[42] *Fernández, p. 90.*

[43] *Fernández, p. 91.*

[44] *Fernández, p. 93.*

[45] *Fernández, p. 96.*

material como a nivel léxico. Al mismo tiempo, no lo consideran un «igual» dentro del mundo en que se ha metido; es, en definitiva, un advenedizo dentro de la secta. Por todo esto Dorotea afirma que aunque domina la teoría, «todavía se le enreda la lengua en la práctica».[46] En el segundo acto, José ha dado un paso en falso en relación con su identidad, que lo llevará a la rectificación del tercero.

Durante el tercer acto *El negro cheche* o *Veinte años despues,* las consecuencias del sistema «catedrático» se dejan ver en Hércules, el hijo de José y Dorotea. José se ve precisado a hacer algo y esto va a tener lugar mediante un retorno a sus orígenes. De esta forma los valores étnicos del *conguismo,* la autenticidad del personaje, se confirman cuando José reniega del período de veinte años en que intentó, en vano, ser las apariencias. Se enfrenta a Aniceto, pone orden en su casa y en su hacienda, y hace un retorno léxico al *conguismo* porque comprende que su *catedratismo* con alfileres no hizo más que alejarlo de los valores más legítimos.

El recorrido por la trilogía temática del dinero, el pan y el sexo, nos ha llevado a detenernos en las variantes del lenguaje del bufo, que de lo directo pasa a lo imaginativo y popular, a las formas dialectales, aventurándose, sin abandonar dinero, pan y sexo, por los caminos de la irrealidad léxica. El *catedratismo* es un mundo intrigante y paradójico en que culminan los matices del género bufo cubano. Particularmente en el caso de *Los negros catedráticos* no deja de ser paradójico que, al mismo tiempo que es la más viva expresión del género, la pieza lleva implícita su repulsa, ya que es el *conguismo* lo que aparece como valor más auténtico. Si ésta fue la intención del autor, no lo sabemos, aunque sí fue su resultado. Por eso, aunque sean observables elementos racistas, el conjunto no lo es tan claramente porque, viendo la obra en sí misma, podemos observar en la pieza una parodia respecto a la sociedad burguesa y los falsos valores en general. El otro gran acierto paródico del texto es que se llega a la gran parodia del texto no-lectible. Es decir, el gran principio de creadores, críticos y lingüistas de hablar para que no se les entienda. Como diría Dorotea: aunque se saben la teoría a veces se les enreda la lengua en la práctica. No creemos, naturalmente, que Fernández lo tuviera presente en 1868, pero eso no excluye que su resultado paródico fuera no menos efectivo. Hay que darse cuenta que Fernández logra convertir al lenguaje en personaje dramático: hace del teatro una batalla campal de la voz en la cual la técnica verbal es el personaje dramático que sube a escena. Si como se ha dicho, la novela moderna es toda voz y no texto, Fernández ya novelaba cuando escribía su teatro. En un ensayo donde Nöel M. Valis discute los virtuosismos del lenguaje en la novela latinoamericana, y en el que también hace referencia a la novela cubana, indica que «for all the mastery and glorification of technique, language as a game finally becomes boring. It is obvious that the reader will find himself in terrible difficulties with books of this sort precisely because there is no coherence of content. It is not surprising that he might suspect the old shell game. But even if he does find out where the pea is, it is still only a dried-up, little pea».[47] La conciencia de la jerigonza forma una secreta clave es-

[46] *Fernández, p. 90.*

[47] *Nöel M. Valis, «Voices of Solitude: The Modern Latin American Novel»,* The American Spectator *(December 1978), p. 16.*

tética de las letras cubanas, cuya ambivalencia es una constante manifestación en el bufo. Obsérvese cómo teatralidad y léxico se dan la mano en el siguiente diálogo:

SEVERINO ¿Ninguna humanidad artística se ha presentado en el marco de la puerta conductora?

FILOMENO Cuando usted me habla en latín no lo entiendo.

SEVERINO ¡Eso es hijo de que tus órganos cerebrales no están dotados de la fosforescencia suficiente para hacerlos asequibles a todas las ramificaciones del saber humano!

FILOMENO ¿Ya usted ve? Ahora me habla usted en griego antiguo... Dígame claramente lo que quiera pa que yo lo entienda.

SEVERINO Tienes mucha razón; ya veo que contigo hay que prescindir del harmonioso lenguaje de los hombres elevados, para descender, a la jerga chacharachera de la palabrería del vulgo necio.

FILOMENO ¡Bueno!...

SEVERINO ¿No ha venido nadie?

FILOMENO ¿Ya ve usted? Si usted empieza así no se pierde tanto tiempo? [48]

Este recorrido que va de la pregunta inicial sobre alguna «humanidad artística» en «la puerta conductora», y que termina en la simple pregunta del «no ha venido nadie», constituye una verdadera síntesis de la ambivalencia verbal del bufo; encierra también un interesante planteamiento sobre el valor del juego de palabras. La jocosa estética del *catedratismo* nos parece de un interés diverso dentro de la tradición literaria cubana y es curiosísimo antecedente de cáscaras y semillas.

Matías Montes Huidobro

[48] *Benjamín Sánchez Maldonado,* Los hijos de Thalia, *en* La Enciclopedia de Cuba, *p. 466.*



El Album de Domingo del Monte (Cuba, 1838/39)

Un hallazgo, en la Biblioteca Nacional de Madrid, de tres cartas de Benjamín Barron Wiffen, erudito cuáquero inglés,[1] a Luis Usoz y Río, «heterodoxo» bibliófilo español,[2] con fechas de 1842, donde se incluían trece poemas del poeta esclavo Juan Francisco Manzano, y una fructuosa búsqueda subsiguiente de otras composiciones convencionalmente asociadas a esos poemas como componentes del perdido Album[3] entregado por Domingo del Monte a Richard Robert Madden, Superintendente de Africanos Libertos de la Isla de Cuba por delegación de la Gran Bretaña,[4] al partir éste hacia los Estados Unidos camino a Inglaterra en 1839, han obligado la edición y estudio de tex-

[1] *Ver Edward Boehmer,* Bibliotheca Wiffeniana, *3 vols. (Strassburg, 1874). Es mayormente conocido por su colaboración con Luis Usoz en la edición de la colección* Reformistas españoles, *en veinte volúmenes, publicados entre 1847 y 1865; la serie ha sido recientemente reimpresa por Diego Gómez Flores (Baños Nuevos, n.° 6, Barcelona-2). Su poco estudiada biblioteca y correspondencia se encuentran en Vadham College, y la Bodleian Library posee un catálogo manuscrito de los fondos impresos. Especulamos que conoció a Madden a través del estadista cuáquero David Turnbull, pero no hay evidencia de colaboración entre Wiffen y Madden.*

[2] *Ver Marcelino Menéndez Pelayo,* Historia de los heterodoxos españoles, *vol. 40 de las* Obras completas *(Santander, Aldus, 1948), 319-325, y Domingo Ricart,* Notas para una biografía de Luis Usoz y Río, Studia Albornotiana, *13 (1973), 437-532. Al morir, su biblioteca se incorporó a la Nacional de Madrid, donde se caracterizan los volúmenes por la sigla «U» previa a la signatura que se le asignó dentro del catálogo general; de la extensa correspondencia entre Wiffen y Usoz, las tres cartas encontradas por Galanes son las primeras escritas por aquél que se han localizado. Su antiesclavismo no se había estudiado, al igual que su relación indirecta con Madden, hasta recientemente; véase A. L. Galanes,* Luis Usoz y Río, bibliófilo español del siglo XIX: no conocido custodio de textos literarios cubanos, Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas *(en proceso de publicarse, editadas por David Kossoff, Brown University; comunicación leída durante el congreso, a 27 de agosto de 1983).*

[3] *Roberto Friol, en* Suite para Juan Francisco Manzano *(La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1977), describe su propia búsqueda: «Como en el* Preface *de su libro Madden aseguraba haber depositado los originales de los poemas de Manzano en las manos del Secretario de la British and Foreign Anti-Slavery Society, escribimos a dicha sociedad para tratar de conseguir copia de los mismos. La respuesta de Mrs. Maureen Alexander-Sinclair, Assistant Secretary, fue decepcionante:* ... I wrote to the Librarian of Rhodes House Library in Oxford where the Society's papers are kept to ask if they know anything of the whereabouts of the manuscripts of Manzano's poems. They have now replied as follows: «We do have a dozen or so letters of R. R. Madden from the 1840, but I regret that I can find no reference to Manzano in any of them.» *(p. 34).*

[4] *Acerca de las actividades de Madden en Cuba, léase, editado por Thomas More Madden,* The Memoirs (Chiefly Autobiographical) from 1798-1886 of Richard Robert Madden, M. D., F. R. C. S. *(London, Ward and Downey, 1891), pp. 65-162. Sobre las mismas, escribió Madden:* A Letter to W. E. Channing, D. D., on the subject of the abuse of the flag of the United States in the Island of Cuba, and the advantage taken of its protection in promoting the slave trade *(Boston, W. D. Ticknor, 1839),* Poems by a Slave in the Island of Cuba, Recently Liberated, Translated from the Spanish by R. R. Madden, M. D., with the History of the Early Life of the Negro Poet, Written by Himself, to Which are Prefixed Two Pieces Descriptive of Cuban Slavery and the Slave Traffic *(London, Thomas Ward and Co., 1840) y* The Island of Cuba: its resources, progress, and prospects, considered in relation especially to the influence of its prosperity on

tos literarios que se creían irrecobrables.[5] La investigación, más allá de las fronteras del texto, exigió el examen de las circunstancias externas a ese Album a nivel de los participantes en esta transmisión de informaciones: la triangulación Habana-Londres-Madrid.[6] A su vez, esta pesquisa ha permitido la reconstrucción del inventario correspondiente a los contenidos en el conjunto porteado por Madden; la transcripción selectiva por Wiffen, y enviada a Usoz, permite postulados críticos que creíamos nos estaban impedidos.

Escuetamente, aquí se presentará la información hasta ahora pública del contenido del Album, se describirán los materiales traducidos y publicados por Madden, esclarecidos mediante el análisis de los textos y documentos de época, se señalarán los textos incluídos en tres legajos en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, la fuerza motriz de nuestra pesquisa, y se reconstruirá el registro «original» del Album llevado por Madden en 1839. Estos textos ahora asequibles, creemos, postulan un replanteo de las coordenadas críticas aplicadas hasta ahora al estudio de la literatura del siglo XIX en Hispanoamérica, tanto en la vertiente romántica como en la realista.

Hasta este momento, fundamentados en comentarios y datos incluidos en el *Centón epistolario de Domingo del Monte,* tomos III, IV y VII,[7] y otra correspondencia de

the interests of the British West India colonies *(London, C. Gilpin, 1849). De singular importancia en su época fue el folleto* Address on Slavery in Cuba, presented to the General Anti-Slavery Convention, by R. R. Madden, Esq., M. D. *(London, Johnston and Barrett, Printers, 1840). El* Poems by a Slave... *se halla en la colección Usoz de la Biblioteca Nacional de Madrid (U-4514); al igual que la traducción al español con una introducción por P.J.G. Alexander, gran amigo de Usoz, del discurso de Madden durante la convención antiesclavista de 1840 en Londres, bajo el título* Observaciones sobre la esclavitud y comercio de esclavos e Informe del Dr. Madden sobre la esclavitud en la Isla de Cuba *(Barcelona, A. Bergnes y Ca., 1841), signaturada U-1557. Acerca de Madden han escrito David R. Murray («Richard Robert Madden: His Career as a Slavery Abolitionist»,* Studies *61, 1972, 41-53) y Edward J. Mullen («Introduction»,* The Life and Poems of a Cuban Slave, *edición de la traducción por Madden de la autobiografía y poemas de Manzano; Hamden, Connecticut, Archon Books, 1981); Franklin W. Knight da ciertas informaciones en* Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century *(Madison, The University of Wisconsin Press, 1970). En la Biblioteca Nacional de Madrid, bajo el título Apuntes sobre la trata de negros, el Ms 20453 incluye un sinnúmero de datos acerca de la estadía de Madden en Cuba; al fol. 15, con fecha del 31 de agosto de 1836, se lee, acerca del nombramiento del inglés como Comisionado de S. M. Bca.: «El Dr. Madden es un hombre peligroso por donde quiera que se le considere, y residiendo en esta Isla tendrá sobrados medios para infundir directa e indirectamente ideas sediciosas sin que bastase a impedirlo mi severa vigilancia» (el tomo, junto a un segundo volumen, Ms 20454, fue una vez parte de la Biblioteca del Ministerio de Ultramar).*

[5] *El proyecto de publicación de estos materiales ya está en marcha:* J. F. Manzano, esclavo en la Isla de Cuba: «Desgracia y poesía únicamente / los dones fueron que encontré en mi cuna» *(en La Habana, Cuba),* Los textos de las creídas perdidas *Elejías cubanas* de Rafael Matamoros y Téllez *(con la colaboración de R. Hernáldez-Morelli, en* Cuadernos Hispanoamericanos), Tres poemas inéditos (anónimos) sacados de Cuba en 1839 y encontrados en la Biblioteca Nacional de Madrid *(en* Revista Interamericana *35 (1985), 38-47,* «El hombre misterioso»/«El cura»: el texto del segundo relato en las Escenas de la Vida Privada en la Isla de Cuba por Félix Manuel Tanco Bosmeniel *(en prensa, Madrid) y* Una versión pre-1839 del cuento El Ranchador de Pedro José Morillas *(en preparación).*

[6] *Gran parte del texto de este artículo se leyó, bajo el título «El contenido del Album porteado en 1839 por R. R. Madden a la luz de documentos inéditos: Habana-Londres-Madrid», durante el encuentro de investigadores El Caribe: Encuentro Cultural (Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano, Puerto Rico), llevado a cabo del 28 de febrero al 2 de marzo de 1984. Una Faculty Summer Research Fellowship de Temple University (verano de 1983, en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid) me permitió cotejar el resultado de investigaciones previas con los originales que las fundamentaban.*

[7] *Publicado en siete volúmenes, por la Academia de la Historia de Cuba, desde 1923 hasta 1957; los tomos II, IV y VII son difíciles de conseguir.*

época, los estudiosos de la historia y las letras cubanas decimonónicas han determinado que Madden llevaba consigo al marcharse de La Habana:

1. La *Autobiografía,* o *Apuntes autobiográficos,* Parte I, de Juan Francisco Manzano.
2. Poemas por Juan Francisco Manzano.
3. *Francisco: El ingenio, o las delicias del campo* por Anselmo Suárez Romero.
4. Una poesía por José Zacarías González del Valle.
5. Las *Elegías cubanas* por Rafael Matamoros y Téllez.
6. Unas cartas [designación dada entre los literatos cubanos de esa época a los cuadros/descripciones de costumbres], sin indicar autor.
7. «Interrogatorio de 120 preguntas... sobre el estado eclesiástico de la Isla de Cuba», hecho por R.R. Madden a Domingo del Monte.
8. Una «Definición de voces cubanas» [formada por Domingo del Monte para explicar expresiones locales usadas por Suárez Romero en *Francisco].*

J.Z. González del Valle, en carta a Suárez Romero del 5 de septiembre de 1838, consigna el propósito de la colección: «... del Monte me había dicho [de] un Album que piensa regalarle al comisionado inglés Mr. Madden, para que éste se forme una idea exacta del estado de la opinión acerca de la trata y de los siervos entre los jóvenes que piensan en este país».[8]

De las obras que se cree iban con el equipaje de Madden, se han publicado en versiones directamente vinculadas a la mano del autor —las cuales opinamos no son exactamente iguales a las que fueron a parar a Inglaterra— las número 1, 2 (en parte), 3 y 7. La *Autobiografía* de Manzano no se imprimió, transcrita de un manuscrito en la Biblioteca Nacional José Martí, hasta el 1937 (editada por Emilio Roig de Leuchsenring, con estudio preliminar por José L. Franco, a cargo del Municipio de La Habana), y apenas hace unos años se le hizo una edición actualizada *(Autobiografía de un esclavo,* edición y notas por Iván A. Schulman, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975). Los poemas de Manzano, cuya identificación se hace siempre de acuerdo con los títulos dados en traducción por Madden a siete composiciones, se dividen convencionalmente en seis ya publicados en Cuba —*A la muerte* (en *Poesías líricas,* Oficina de Arazoza y Soler, 1821), *Oda. A la Religión* (en el *Diario de La Habana,* 1 de abril de 1831), *Treinta Años, La Cocuyera* y *El Reloj adelantado* (en el *Aguinaldo Habanero,* Imprenta de José María Palmer, 1837) y *Un sueño* (en *El Album,* vol. III, junio de 1838—[9] y uno, *Ode to Calumny,* cuyo original se considera perdido. La novela *Francisco* por Suárez Romero se vino a publicar en 1880 (Nueva York, Néstor Ponce de León), dos años después de la muerte de su autor, y en 1947 se le hizo una edición prologada y anotada por Mario Cabrera Saqui (La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación). El *Interrogatorio de 120 preguntas que sobre el estado eclesiástico de la Isla de Cuba me ha hecho Mr. R. Madden, Juez de la Comisión Mixta por Inglaterra. No-*

[8] La vida literaria en Cuba (1836-1840), *Publicaciones de la Secretaría de Educación (La Habana, Dirección de Cultura, 1938), p. 57.*

[9] *Roberto Friol, en* Suite para..., *hace una cuidadosa labor bibliográfica de búsqueda de lugares de impresión de los poemas de Manzano, con resumen en pp. 215-217.*

viembre 1838, por Domingo del Monte, se hizo público en 1889 *(Revista Cubana,* tomo IX).

Los asientos 4, 5, 6 y 8, situados en ese hipotético catálogo del bulto manuscrito recibido por Madden, se han usado como apuntes de sostén para evidenciar valores literarios perdidos. La poesía de González del Valle, contribución al *Album* para Madden, del cual dice ése «pienso destinarle unos versos que de viejo tenía ahí hechos»,[10] no se ha podido identificar, aunque se ha especulado que el poema publicado por Madden como *A Specimen of Inedited Cuban Poems, Presented to Dr. Madden on His Departure from Cuba, And translated by him from the Spanish* (comienza *¡Cuba, of what avail that thou art fair!)* pueda ser la composición extraviada vertida al inglés.[11] Las «cartas» o cuadros de costumbres tampoco se han podido identificar, aunque se ha teorizado que pudieron ser algunas de las escenas costumbristas escritas por Anselmo Suárez Romero, que tanto circularon entre los componentes del círculo literario dirigido por Domingo del Monte,[12] y que ése publicó más tarde (en *Colección de artículos,* Habana, La Antilla, 1859).[13] Las aludidas *Elegías cubanas* por Rafael Matamoros y Téllez, identificables por título, se dan por perdidas, y sólo se ha podido adivinar el tenor de sus contenidos mediante comentarios por del Monte («Se distinguen por la suavidad de la versificación y por los generosos sentimientos que descubren en su autor: en todas hace referencia a la suerte infeliz de los esclavos de esta isla.»)[14] y por Suárez Romero («... Matamoros, a quien es menester juzgar, no tanto por lo que ha publicado, como por esas páginas sollozantes en que pinta escenas ignominiosas para el pueblo donde suceden.»)[15] La *Definición de voces cubanas,* a la cual alude Madden en carta escrita a Domingo del Monte en octubre de 1839 («También quisiera recibir antes de mi parti-

[10] Idem *en nota 8. Todavía falta una buena monografía sobre este tan importante componente del mundo literario y académico de la primera mitad del siglo* XIX *en Cuba; nació en 1820 y murió en 1851. Las informaciones dadas por Francisco Calcagno, en* Diccionario Biográfico Cubano *(New York, Librería de N. Ponce de León, 1878), pp. 311-313, serían un buen punto de partida.*

[11] *Una descuidada lectura del libro de Madden por Philip S. Foner le lleva a atribuirle este poema a Manzano* (A History of Cuba and Its Relations with the United States, *2 vols., New York, International Publishers, 1962). Friol apunta que no se detectó este error al publicarse en Cuba la traducción del estudio de Foner* (Historia de Cuba y sus relaciones con los Estados Unidos, *1973, tomo I, pp. 209 y ss.), en* Suite para..., *p. 33.*

[12] *La tertulia se describe, junto a un perfil biográfico de cada tertuliano, en el «Prólogo» por Anselmo Suárez Romero a las* Obras de D. Ramón de Palma *(Habana, Imprenta del Tiempo, 1861); igual hace, a largos trazos, Emilio Blanchet en «La tertulia literaria de del Monte»,* Revista de la Facultad de Letras y Ciencias *(Universidad de La Habana, vol. 14, 49-56). La importancia de Domingo del Monte en el desarrollo de las letras cubanas se percibe en su totalidad en la lectura de los siete volúmenes de su* Centón epistolario *y en colecciones de sus escritos, particularmente* Humanismo y humanitarismo *(La Habana, Dirección de Cultura, 1936).*

[13] *Gran parte de los cuadros de costumbres por Suárez Romero fueron escritos en forma de cartas; por ejemplo, comienza «Harmonía conyugal» [sic]: «Caro amigo: con razón me preguntas si estoy vivo o muerto, pues hace algún tiempo que no ves letras mías...»* (Colección *de 1859, p. 169), y «El Guardiero»: «Cuando se acerca el crepúsculo, amigo mío, un peso enorme me agobia el corazón...» (p. 209).*

[14] *Escribe Calcagno, en su* Diccionario Biográfico Cubano: *«En 1839, cuando Delmonte remitió a Mr. Madden algunas muestras inéditas de nuestra naciente literatura, le envió entre ellas las* Elegías Cubanas *de Matamoros referentes a la suerte infeliz de nuestros esclavos; ... Estaba aún distante la época en que se podría, sin delito, simpatizar con esa desgraciada raza, y en eso consiste el mérito de Tanco, Suárez, Delmonte y Matamoros» (p. 409). Ver correspondencia de Madden y del Monte en* Centón epistolario, *volúmenes III y IV.*

[15] *En «Prólogo» a la edición de las poesías de Ramón de Palma,* Obras..., *p. IX.*

da la copia que me ofreció de la definición de voces cubanas.»), sólo se conoce en traducción al inglés, y es factible que un del Monte apremiado no hiciera copia del original.

Los textos literarios traducidos y publicados en 1840 por Richard Robert Madden (en *Poems by a Slave in the Island of Cuba, Recently Liberated... with the History of the Early Life of the Negro Poet, Written by Himself, to Which Are Prefixed Two Pieces Descriptive of Cuban Slavery and the Slave-Traffic, by R. R. M.)* son éstos, aquí alistados en el orden en que aparecen:[16]

1. «Life of the Negro Poet, Written by Himself, and Translated from the Spanish by R. R. M.»
2. «Poems, Written in Slavery, by Juan ——, and Translated from the Spanish, by R. R. M.» [Se titulan:] *To Death, To Calumny, Religion. An Ode, Thirty Years, The Cucuya; or Fire-fly, The Clock that Gains* & *The Dream, Addressed to My Younger Brother.*
3. «A Specimen of Inedited Cuban Poems, Presented to Dr. Madden on His Departure from Cuba, and translated by him from the Spanish.» [Se titula:] *To Cuba.*
4. «Appendix in Re, Slave Trade. Questions Addressed to Senor —— of Havana, by R. R. Madden, and Answers Thereunto of Señor ——.» [Siguen 86 preguntas y respuestas, y concluye:] *Havana, July 1st, 1839.*
5. «Questions Respecting the State of Religion in Cuba, Addressed to Senor *** of the Havana, by R. R. M., and the Answers Given to Them.» [Siguen 83 preguntas y respuestas, y concluye:] *Havana, Sept., 1839.*
6. «Glossary of Creole Terms in Common Use in Cuba, and of Those Relative to Slavery and the Trade in Slaves.» [Siguen 96 vocablos definidos, en orden alfabético.]

De los textos arriba identificados como originarios del Album porteado por Madden sólo el número 4 no se había relacionado antes con un autor determinado. Los títulos 1 y 2 se sabían procedentes de la pluma de Manzano, y dado que las traducciones de *A la Religión* y *Un sueño* incluyen textemas que no aparecen en las formas impresas de 1831 y 1838, respectivamente, se ha inferido que Madden añadió esas unidades de pensamiento; en cuanto a la versión en inglés de la *Autobiografía* se especula que Madden llevó una copia no sólo corregida, sino también recortada, del original.[17] El nú-

[16] *Nuestro registro no incluye los poemas compuestos por Madden mismo* (The Slave-Trade Merchant *y* The Sugar Estate), *aunque se intuye al leerlos que muchas de las informaciones ahí incluídas provienen de lecturas suministradas por Domingo del Monte y de entrevistas con los reformistas que éste abanderaba.*

[17] *No se sabe cuánto pulimento le dio Suárez Romero al manuscrito de Manzano que se le comisionó pasara en limpio. J. L. Franco e Ivan Schulman conjeturan que Madden llevó consigo una obra bastante intervenida. Friol, en* Suite para..., *concluye: «También traduce sin incorrecciones idiomáticas la* Autobiografía, *lo que da derecho a suponer que utilizó para su versión una copia expurgada de la misma... Descontadas las omisiones cuya finalidad era evitar la identificación de Manzano, la traducción de Madden presenta variaciones en relación al texto que poseemos de la* Autobiografía. *A veces ofrece los pasajes en un orden distinto; a veces omite líneas decisivas; a veces traduce mal porque ha entendido mal el texto o las realidades del país; a veces acierta...» (p. 35). El mero hecho de que la segunda parte de la* Autobiografía *fuese incautada, y posiblemente destruida, por un miembro de la familia dueña de Manzano [¿Nicolás de Cárdenas?], señala el sigilo, la ingeniosa cautela, con que se tenía que proceder al planificar una publicación de la vida de un esclavo y sus relaciones con amos todavía vivos.*

mero 3 se ha conjeturado traslado de un poema por J.Z. González del Valle —atribución sin fundamento, inspirada por el deseo—.[18] La encuesta del título 5 se publicó en 1889 en la forma en que la preparó Madden y la contestó Domingo del Monte: originalmente fueron 120 preguntas, reducidas a 86 por Madden en su traducción. El número 6, el glosario de voces cubanas —mal transcritas, y posiblemente abreviadas—, se certifica compuesto por del Monte en una nota puesta por Anselmo Suárez Romero al manuscrito de *Francisco* usado para su primera impresión («La *definición de voces cubanas* a que Mr. Madden se contrae, es una especie de diccionario que formó del Monte acerca de las expresiones locales usadas por mí en la novela.»)[19] No he encontrado estudio alguno que señale que el asiento número 4 corresponde a un documento incluído por José Antonio Saco en *La historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países Américo-Hispanos,* vol. IV: «Interrogatorio de Mr. R. R. Madden, Absuelto el 17 de septiembre de 1839, por Domingo Delmonte».[20]

Los legajos hallados en la Biblioteca Nacional de Madrid son identificados por su receptor, Luis Usoz y Río, en un papel suelto (7 ½" × 3 ½") adjunto al tercer manuscrito:

Ms —— Papel en q[u]e están
envueltos tres MSS
1° Poesías de Manzano.
2° Elejías Cubanas.
3° Escenas de la Vida Privada.
No se han impreso en español.
Solo traduzidos al inglés por Madden,
algo de ellos.

Proveemos aquí un esbozo, a la manera de registro, del contenido de los tres legajos en la colección Usoz que nos conciernen:[21]

Legajo 1. [Seis hojas.]: Ms 20271, ╫ 9.

1.1. «Escenas de la vida privada en la isla de Cuba.» [Principia: «Vivía en la calle de Compostela, al número tantos, el Señor D. Pedro del Aguila...»]

1.2. «El Ranchador.» [Principia: «Tocábamos ya el término del mes de abril, sin que hubiera cesado la estación de la seca: el campo estaba agostado...»]

[18] *El título lo dice: «A Specimen [uno] of Inedited Cuban Poems [más de uno]».*

[19] *Edición de* Francisco *prologada y anotada por Mario Cabrera Saqui (La Habana, Dirección de Cultura, 1947), p. 181. La traducción por Madden de las «definiciones» adolece de serios malentendidos semánticos y ortográficos.*

[20] *Edición por Fernando Ortiz, 4 vols. (La Habana, Editora Cultura, 1932), con el «Interrogatorio» incluído en el IV, pp. 330-340. Edward J. Mullen, en su edición de la obra de Madden,* The Life and Poems of a Cuban Slave, *no identifica como por del Monte ninguna de las dos encuestas «Addressed to Senor *** of Havana».*

[21] *Los textos están escritos a columnas en cada carilla, con letra apiñada. Se respeta la ortografía de los manuscritos. Aquí sigo el orden en que se hallan signaturados en la BNM.*

1.3. «A Cuba.» [Principia: «¿Quién, mi dulce Señora, tierra madre /» 44 versos.]

1.4. «A Cuba.» [Principia: «¿De qué sirve que mi Cuba /» 55 versos.]

1.5. «La Rival Imajinaria.» [Principia: «Por Dios, no culpéis, Señora /» 103 versos.]

1.6. «Un niño en la Habana. Día 8 de mayo de 1837.» [Principia: «Hay casos en que pierdo hasta la esperanza de que la jeneración futura adquiera mejores ideas sobre esclavitud...»]

Legajo 2. [Seis hojas.]: Ms 20271, # 10.

2.1. Carta de B. B. Wiffen a L. Usoz (27 de septiembre de 1842) en sobre dirigido a María Sandalia del Acebal (Calle de Atocha —— frente a Trinidad —— N.° 27 Madrid). [Una hoja.]

2.1.1. «La Cucuyera.» [Principia: «Un incauto cucuyo /» 64 versos.]

2.1.2. «Treinta Años.» [Principia: «Cuando miro al espacio que he corrido /» 14 versos.]

2.2. Hoja adjunta a la carta anterior; se colige, por carta de Wiffen del 8 de octubre de 1842, que fue un envío aparte porteado por George William Alexander, el conocido abolicionista cuáquero. Contiene un mensaje personal.

2.2.1. «La Relijión.» [Principia: «Cuando triste levanto /» 68 versos.]

2.2.2. «Un Sueño. A mi segundo hermano.» [Principia: «Tú, Florencio, que sabes /» 203 versos.]

2.2.3. «A la Calumnia.» [Principia: «Calle la audacia atrevida /» 10 versos.]

2.2.4. «Desesperación.» [Principia: «Piérdase el mundo. Encadenados caigan /» 30 versos.]

2.3. Carta de B. B. Wiffen a L. Usoz (8 de octubre de 1842) en sobre dirigido a María Sandalia del Acebal (Calle Atocha —— frente de la Trinidad —— N.° 27 Madrid). [Una hoja.]

2.3.1. «La Música.» [Principia: «Detén la diestra, mano encantadora /» 140 versos.]

2.3.2. «A la ciudad de Matanzas después de una larga ausencia.» [Principia: «Testigo un tiempo, canto venturoso, /» 14 versos.]

2.3.3. «Un hora de Tristeza.» [Principia: «¡Salve, soberbio cerro de Quintana, /» 48 versos, con nota «To be continued.»]

2.4. Carta de B. B. Wiffen a L. Usoz (10 de noviembre de 1842) en sobre dirigido a Luis Usoz y Río (Coruña, Spain). [Una hoja.]

2.4.1. «IX continued.» [Principia: «A do reinar debía /» Versos 49 a 90 de «Un hora de tristeza.»]

2.4.2. «A la Muerte.» [Principia: «¡Oh parca denegrida, /» 36 versos.]

2.4.3. «La esclava ausente.» [Principia: «¡Oh dulce efecto del amor más puro, /» 114 versos.]

2.4.4. «El Reloj Adelantado.» [Principia: «En vano, reloj mío, /» 36 versos.]

2.5. Dos hojas adjuntas a la carta anterior, pero en el mensaje de ésa se mencionan sólo los poemas IX, X, XI y XII como inclusos en ella, y se informa que el resto de los poemas será enviado con Alexander.

2.5.1. «La visión del Poeta. Compuesto en un Injenio de fabricar azúcar.» [Principia: «Cuando en la cima allá de un alto pino /» 386 versos.]

2.5.2. Al final: «All the sheets marked [2] are by the same author, containing 13 poems. They are entitled *Poesías de J. F. Manzano, esclavo en la isla de Cuba.*» Al calce se halla un lema de dos versos: «Desgracia y poesía únicamente / los dones fueron que encontré en mi cuna.»[22]

Legajo 3. [Dos hojas y un papel suelto.]: Ms 20271, # 11.

3.1. «Elejías Cubanas.» [Sin títulos individuales.]

3.1.1. Principia: «Ese azul de tu cielo que hechiza /» [88 versos.]

3.1.2. Principia: «Lanzando las sombras espesas y frías /» [220 versos.]

3.1.3. Principia: «De la tarde el crepúsculo apacible /» [112 versos.]

3.1.4. Principia: «En la tarde, Gonzalo; en occidente / » [113 versos.]

3.1.5. Principia: «Cobija ya la noche con su manto /» [58 versos.]

3.2. «Ms —— Papel en que están...» [Parece recorte del envoltorio de los ahora tres legajos: rotulado por Usoz.]

Se han podido identificar dos autores de los textos en el primer legajo. El 1.1 es el creído perdido cuento «El Hombre Misterioso», luego rebautizado «El Cura», que junto a «El Niño Fernando», mejor conocido por «Petrona y Rosalía» (rescatado y publicado en *Cuba contemporánea,* 39, año 1925, pp. 255-288), y la perdida «Historia de Francisco», rebautizada «El Lucumí», constituían la triada de las *Escenas de la vida privada en la Isla de Cuba* escritas por Félix Tanco y Bosmeniel. El texto 1.2 es, nos parece, una primera redacción de un cuento por Pedro José Morillas, publicado con variantes en 1856 *(La Piragua,* I, pp. 148-167). El texto 1.4 es el traducido por Madden y publicado en su obra de 1840, el «Specimen» de *Inedited Cuban Poems* seleccionado por el inglés, pero como se incluyen en el legajo otros dos poemas, los no seleccionados por Madden textos 1.3 y 1.4, no podemos determinar cuál de ellos fue el escrito por José Zacarías González del Valle; sólo se sabe que éste escribió uno de los tres. Desconocemos el autor del cuadro de costumbres signado 1.6.

El segundo legajo no requirió trabajo de identificación alguna en cuanto al autor, aunque tenemos serias dudas de que el texto 2.4.3 fuese escrito por Juan Francisco Man-

[22] *Este lema reproduce los vv. 9-10 de un poema, «A Delia de mis versos», editado por R. Friol* (Suite para..., *pp. 60-61) de un manuscrito, fechado 1831, existente en la Biblioteca Nacional José Martí en La Habana.*

zano, pues ese romance endecasilábico se escribe desde el punto de vista de una mujer y lo anima una psicología decimonónicamente femenina. Nueve de los poemas (2.1.1, 2.1.2, 2.2.1, 2.2.2, 2.3.1, 2.3.2, 2.3.3, 2.4.2 y 2.4.4) se habían publicado en Cuba entre 1821 y 1838, pero en los textos del manuscrito aparecen variantes de importancia, particularmente en la inclusión de versos suprimidos en las versiones impresas. [23] El texto 2.2.3 sólo se conocía a través de la traducción de Madden. Dos de los textos se han traducido o publicado antes (2.2.4 y 2.5.1). El dudoso 2.4.3 es inédito también.

El último legajo contiene las creídas perdidas *Elegías cubanas* por Rafael Matamoros. Abiertamente antiesclavistas, los estratos textuales de las cinco composiciones presentan una naturaleza lírica que nos exige una seria reflexión acerca de los albores del romanticismo hispanoamericano.[24] El hallazgo de éstas, junto al de los otros textos que se creían perdidos o que no se sabía si existían, nos corrobora el que una intensa búsqueda en bibliotecas y archivos donde posiblemente se depositaran materiales literarios de esas dos generaciones cubanas que se comenzaron a exiliar desde 1823, con la segunda reacción absolutista de Fernando VII, hasta el aplastante 1844, bien podría resultar en la exhumación de un número de textos que contribuirían a dar mayor luz sobre ese período de encrucijadas ideológicas y artístico-configurantes.

Compaginando las informaciones dadas en esta comunicación, se puede reconstruir el inventario del contenido de aquel conjunto que conocemos como el Album formado en La Habana para Madden. Registramos así lo que se colige:

1. *Apuntes Autobiográficos* [así designado el manuscrito manejado por Francisco Calcagno en *Poetas de color,* 1878] o *Historia de mi vida* [así llamada por el autor mismo en cartas a Domingo del Monte de 1835] por Juan Francisco Manzano. [Un análisis contrastado de los fragmentos publicados por Calcagno en 1878, el manuscrito editado por Roig de Leuchsenring y Franco en 1937 y la traducción al inglés impresa por Madden en 1840, en la medida que textos de orientación editorial tan disímil permiten, indican que el manuscrito, corregido por miembros de la tertulia delmontina y copiado en limpio por Suárez Romero, fue acortado, dispuesto en un orden temporal distinto, tocante a la estructura episódica, e intervenido en cuanto a alteraciones de vocablos proscritos.]
2. *Poesías de J. F. Manzano, esclavo en la isla de Cuba.* [título seguido por el lema escrito por Manzano:] «Desgracia y poesía únicamente / los dones fueron que encontré en mi cuna.» [Trece poemas, corregidos y copiados por Ramón de Pal-

[23] *El estudio de esas variantes fue central a los planteamientos comunicados por mí en «Un problema bibliográfico modificador en la investigación de la literatura afro-hispanoamericana», durante el XXII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (UNESCO, París, 13 a 17 de junio de 1983).*

[24] *Como muestras ofrecemos un fragmento en ritmo octosilábico de un componente narrativo incluido en la segunda elegía: «En tanto por las alturas / el sol su disco asomaba, / en manojos derramando / su ardiente espléndida llama. / Sus rayos animadores / en el techo se quebraban / de pequeño, ruin bohío, / mísera choza de paja. / Cual delirante vagando / por lo interior de la estancia, / con lágrimas en los ojos / quejábase negra esclava.» (vv. 25-36), y otra unidad, en endecasílabos sueltos, dentro de la cuarta elegía: «Ora mismo, en aqueste propio instante, / de rudas manos al feroz impulso / del látigo sangriento el estallido / las auras ensordecen: el pobre esclavo / clama piedad y compasión no encuentra; / invoca al hombre, al alto cielo implora, / que, sordos, no lo escuchan, y rabioso / maldice al hombre, ¡oh, bárbara blasfemia!, / y maldice también al puro cielo...» (vv. 80-88).*

ma, o el mismo del Monte, pero no censurados como ocurriría de imprimirse en Cuba. Hemos conjeturado, en un estudio aparte, acerca de una posible entrega a Madden de poemas, o un cuaderno, por Manzano mismo: la ilación parte de una carta de presentación escrita por del Monte a Manzano, citada en el «Preface» a *Poems by a Slave...*, que lee: «... esta carta se la entregara a v. el poeta J.F.M. de quien hable à v. ....»]

3. *El Ingenio o las delicias del campo* por Anselmo Suárez Romero. [En la «Advertencia», fechada 23 de julio de 1875, a la edición de *Francisco* de 1880, el autor escribe: «Desde el campo remitía yo los borradores a José Zacarías González del Valle, para que él los corrigiese y copiase, y un traslado que él sacó con el título *El Ingenio o las delicias del campo,* más apropiado, en concepto de del Monte, que el de *Francisco,* pasó a poder de Mr. Madden, permaneciendo desde entonces los borradores en la misma forma en que salieron de mi pluma. La copia que ahora coloco en este volumen no difiere de los originales... sino en la ortografía... prefiriendo que se mantenga el trabajo primitivo con el color ingenuo, imposible de ser imitado en el ocaso de la vida... Aun la copia que se llevó Mr. Madden para Inglaterra... no es verdaderamente igual a los borradores con cabal fidelidad transcritos ahora, porque José Zacarías González del Valle... me excedía hasta tal punto... en instrucción y gusto que sus correcciones, mutilando cuanto le parecía y arreglando algunas frases, acaso quitarían a la novela muchos de sus principales defectos para substituirlos con bellezas, tomándose por exclusivamente mío lo que más había sido parto de otro ingenio.»]
4. «Definición de voces cubanas» por Domingo del Monte. [Glosario para explicar los cubanismos en *Francisco.]*
5. «El Hombre Misterioso» por Félix Tanco y Bosmeniel. [El esfuerzo hecho, dentro del texto, para explicar el título, indica que fue la versión previa a su reescritura ampliada que tituló «El Cura». Fue la segunda de las *Escenas de la Vida Privada en la Isla de Cuba* compuestas por Tanco.]
6. «El Ranchador» por Pedro José Morillas. [La versión impresa en *La Piragua* en 1856 sufrió ciertos cambios, añadiduras y supresiones. En la versión primitiva se lamenta «el destino de la humanidad», mientras en la posterior se retira el narrador «maldiciendo en silencio el odioso destino de mi patria».]
7. «Cartas» [cuadros de costumbres] por autor(es) desconocido(s). [Si reparamos en que los cuadros publicados en 1859, a instancias de Cirilo Villaverde, están redactados en forma de cartas a un «Caro amigo»/«Amigo mío» desde Puentes Grandes y el ingenio Surinam en Guines, podría conjeturarse que las «Cartas» que llevaba Madden eran las «Costumbres del campo» incluidas en las pp. 169 a 242 de la *Colección de artículos* por Suárez Romero impresa en 1859.]
8. Un conjunto de composiciones en verso y en prosa. [Pudieron ser sólo tres poemas, uno de ellos por José Zacarías González del Valle, y una narración corta, el «Un niño en La Habana» del Ms. de la BNM, o consistir de un número imposible de determinar de composiciones.]
9. «Interrogatorio de Mr. R. R. Madden, Absuelto el 17 de septiembre de 1839,

por Domingo del Monte». [El interrogatorio concerniente al tráfico negrero es fechado por Madden en su traducción como del 1 de julio de 1839.]

10. «Interrogatorio de 120 preguntas que sobre el estado eclesiástico de la Isla de Cuba me ha hecho Mr. R. Madden, Juez de la Comisión Mixta por Inglaterra. Noviembre 1838, por Domingo del Monte». [Madden fecha el interrogatorio como de septiembre de 1839.]
11. *Elejías Cubanas* por Rafael Matamoros y Téllez. [Cinco largas composiciones.]

Un examen de los contenidos de ese Album, de esos textos que se convierten en una totalidad cohesiva mediante el hallazgo de las composiciones inéditas traspapeladas en la Biblioteca Nacional de Madrid, permite ver las diversas posturas del criollo blanco confrontado con un sistema socio-político maleado que el intelecto le exigía reformase mientras su propia psicología de clase le empujaba a justificarlo, y particularmente dejan que la compleja personalidad del esclavo/liberto Manzano se nos muestre en dolor, angustia y protesta. Las técnicas de elaboración y los recursos estilísticos utilizados, junto a la calidad de las imágenes configuradas, nos dejan un testimonio de una modalidad literaria que hasta ahora estimábamos se limitaba a José María Heredia. Richard Robert Madden, cuyo objetivo en la traducción y publicación de textos literarios cubanos se centraba en el persuadir a sus conciudadanos de la inhumanidad inherente a la institución de la esclavitud y la práctica de esa misma en Cuba, a la vez que exhibía las habilidades artísticas de un esclavo que se enseñó a escribir a sí mismo —casi diciendo: ¡Lo que podría hacerse con un sistema de educación general en un país de hombres libres!—, se sirvió sólo de aquellas composiciones que mejor le asistían para cumplir su objetivo; de ahí que acentúe la vida y la expresión poética de Manzano, e incluya sólo una muestra, un «Specimen», de la literatura criolla, pues los dos interrogatorios difícilmente podrían calificarse como arte y sí como sostén y trasfondo de lo escrito por Manzano. El objetivo de del Monte al formar este Album, el informar acerca de cómo pensaban los jóvenes cubanos de avanzada, no se cumplió en aquel momento, y no ha sido hasta recientemente que se ha empezado a efectuar.

Adriana Lewis Galanes



Las «perdidas» *Elegías Cubanas* de Rafael Matamoros y Téllez

La presente comunicación es informativa y no analítica. Las limitaciones de la impresión tipográfica, y la secuencia misma de las etapas de la investigación así lo exigen. [1] En cuanto al examen crítico de los textos aquí incluídos, la carencia se remediará en un estudio futuro. [2] Es nuestro propósito, pues, describir unos textos cubanos que se creían perdidos, apuntar datos de interés para el estudioso de las letras cubanas decimonónicas, asentar la compleja red de circunstancias que ocasiona el que copias de materiales literarios cubanos se encuentren sin identificación de autor en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, y transcribir fielmente los cinco textos, hasta ahora inéditos, que componen las frecuentemente aludidas *Elegías cubanas* escritas por Rafael Matamoros entre 1838 y 1839.

El hallazgo, en la Biblioteca Nacional de Madrid, de tres cartas escritas en 1842 por Benjamín Barron Wiffen, erudito cuáquero inglés, a Luis Usoz y Río, estudioso bibliófilo español, donde se incluyen trece poemas de Juan Francisco Manzano cuyos originales eran propiedad del conocido antiesclavista británico Richard Robert Madden, exigió una búsqueda subsiguiente de posibles remesas de otros materiales literarios que formaron el Album entregado por el literato y rico hacendado Domingo Del Monte al ex-Superintendente de africanos libertos de la isla de Cuba R. R. Madden. Una pesquisa metódica [3] consiguió localizar otros dos manuscritos, separadamente catalogados,

[1] *Los resultados de la primera etapa de la investigación, llevada a cabo por Adriana Lewis Galanes, se asientan en las comunicaciones «Un problema bibliográfico modificador en la investigación de la literatura afro-hispanoamericana» (XXII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. París, UNESCO, 14 de junio de 1983) y «Luis Usoz y Río, bibliófilo español del siglo* XIX*: no conocido custodio de textos literarios cubanos» (VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Providence, Rhode Island, Brown University, 27 de agosto de 1983). Esas noticias son en sí ancilares al libro, estudio y edición por Adriana Lewis Galanes,* Poesía de J[uan] F[rancisco] Manzano, esclavo en la isla de Cuba, *ahora en proceso de publicarse. Los textos literarios posteriormente hallados están ahora en vías de edición en revistas asequibles al estudioso.*

[2] *Rolando Hernáldez-Morelli, transcriptor del manuscrito en que se hallan las* Elejías Cubanas, *elabora ahora un estudio de éstas: actividad crítica que abrirá una brecha en las presentes fronteras de la historia de la literatura cubana.*

[3] *El hallazgo de las cartas de Wiffen a Usoz en julio de 1978 exigió primero una investigación de los escriturantes antes de conjeturar acerca de la presencia de otros manuscritos que incluyesen copias de los materiales literarios antiesclavistas transportados por Madden desde La Habana. Convencida de que una búsqueda sistemática en los Fondos Usoz en la Biblioteca Nacional de Madrid (a su muerte, testó Usoz su biblioteca, 11.509 volúmenes, además de sus papeles personales, a la BNM) descubriría desconocidos materiales para el estudio de la literatura abolicionista cubana, Lewis Galanes trabajó durante los veranos de 1980 y de 1981 en la localización de obras y manuscritos, su análisis y la crítica de la documentación bibliográfica: inicial búsqueda de un «Inventario» de los fondos de Usoz en la BNM que todavía queda perdido, o mal catalogado (no aparece bajo Vicente Villanueva, quien preparó el mismo por encargo de*

pertenecientes al corpus de literatura abolicionista transcrito y enviado por entregas a Usoz por su amigo Wiffen. Adjunto al último legajo, en un papel suelto (7½" × 3½") se lee en letra de Usoz:

> Ms —— Papel en que están
> envueltos tres *MSS*
> 1.° Poesías de Manzano.
> 2.° Elegías Cubanas.
> 3.° Escenas de la Vida Privada.
> No se han impreso en español.
> Sólo traduzidos al inglés por Madden,
> algo de ellos.[4]

Este último legajo, fuera de la secuencia en que Usoz quiso se signaturaran los manuscritos, se titula *Elegías Cubanas:* dos hojas de papel de seda, escritas en tinta al recto y al vuelto a tres columnas, cada elegía señalada con un número romano, I a V, y sin declarar la autoría de los textos. La bibiografía acerca del muestrario de literatura abolicionista sacado de Cuba por R. R. Madden, con miras a su publicación en Inglaterra, es abundante,[5] y la mención en los documentos ahí citados de la inclusión de las *Elegías cubanas* en ese todavía buscado Album[6] permite la identificación de Rafael Matamoros y Téllez como autor de los textos que aquí nos conciernen.

la viuda de Usoz, ni bajo Usoz o cuantos posibles títulos para registro puede tener un catálogo manuscrito), exploración en el fichero general de la biblioteca (los materiales procedentes de la colección legada por Usoz se identifican por la «U» que precede el número de la signatura, y están catalogados de acuerdo al autor y/o el tópico) e inspección, ficha por ficha, del catálogo en la Sección de Manuscritos (desgraciadamente saqueado por investigadores irresponsables, sus asientos bibliográficos, además de incompletos, dan una información mínima: i.e., *«Papeles relativos a las Indias»). El estudio de la información anterior permitió localizar otros dos legajos e identificar la autoría de los textos contenidos: tarea concluida durante el verano de 1983 (investigación posible mediante la ayuda de un Faculty Summer Research Fellowship de Temple University).*

[4] *El tercer título señala el legajo que incluye: (1) el «perdido» cuento «El hombre misterioso», luego intitulado «El Cura», por Félix Tanco Bosmeniel, el segundo de las tres narraciones que componían las* Escenas de la vida privada en la isla de Cuba *(hasta este Ms. sólo teníamos la conocida como «Petrona y Rosalía»), (2) una primera versión del relato «El Ranchador», escrito por Pedro José Morillas y publicado, con variantes, en* La Piragua *(J. Fornaris y J.L. Luaces, editores; Habana, Imprenta del Tiempo, 1856; pp. 148-155 y 161-167), (3) dos poemas patrióticos antiesclavistas y uno de signo satírico-social, y (4) un cuadro de costumbres, o carta, «Un niño en La Habana», fechado «Día 8 de mayo de 1837».*

[5] *Madden tradujo y publicó la «Autobiografía» y siete poemas de Juan Francisco Manzano, junto a otros materiales abolicionistas, en* Poems by a Slave in the Island of Cuba, recently liberated; Translated from the Spanish by R.R. Madden, M. D., with the History of the Early Life of the Negro Poet, Written by Himself; to Which Are Prefixed Two Pieces Descriptive of Cuban Slavery and the Slave-Traffic by R. R. M. *(London, Thomas Ward and Co., 1840). Véanse: Thomas More Madden, editor,* The Memoirs (Chiefly Autobiographical) from 1798-1886 of Richard Robert Madden, M. D., F. R. C. S. *(London, Ward and Downey, 1891), pp. 65-162; David R. Murray, «Richard Robert Madden: His Career as a Slavery Abolitionist»,* Studies LXI *(Spring, 1972), pp. 41-53; Ivan A. Schulman, «Introducción» a Juan Francisco Manzano,* Autobiografía de un esclavo *(Madrid, Punto Omega, 1975); Roberto Friol,* Suite para Juan Francisco Manzano *(La Habana, Editorial Arte y Literatura, 1977), pp. 46-53; Edward J. Mullen, «Introduction» a* The Life and Poems of a Cuban Slave. Juan Francisco Manzano. 1797-1854 *(Hamden, Connecticut, Archon Books, 1981); e informaciones dispersas en* Centón epistolario de Domingo del Monte, *7 vols. (Habana, Academia de la Historia, 1923-1957) y José Z. González del Valle,* La vida literaria en Cuba (1836-1840), *cartas de González del Valle a Anselmo Suárez Romero (La Habana, Cuadernos de Cultura, 1938).*

[6] *El contenido del Album, «... Album que pienso regalarle [del Monte] de composiciones negreras al comisionado inglés Mr. Madden, para que éste forme una idea exacta del estado de la opinión acerca de la trata y de los siervos entre los jóvenes que piensan en el país...» (González del Valle,* La vida literaria...,

Poco se sabe de Matamoros. Su primera publicación parece ser una *Memoria sobre el tabaco* de 1836, [7] escrita a los veintitrés años. Dos poemas suyos, «El primer suspiro» y «Contemplación y Emoción», se incluyen en el *Aguinaldo Habanero* de 1837 [8] y una «Poesía» en el tomo sexto de *El Album* (septiembre de 1838). [9] Nos advierte Anselmo Suárez Romero, prologando las *Obras de D. Ramón de Palma* donde se hace un recuento de los concurrentes a las tertulias literarias en casa de Domingo Del Monte: «Allí concurría Matamoros, a quien es menester juzgar, no tanto por lo que ha publicado, como por esas páginas sollozantes en que pinta escenas ignominiosas para el pueblo donde suceden». [10] Abogado habanero, parece haberse sumergido en el ejercicio de su profesión después de escribir las *Elegías Cubanas,* quizá a causa de la imperante política colonial supresora de todo plan o pensamiento reformista, o tal vez por imperativos personales.

Fue arduo reconstruir la triangulación Habana-Londres-Madrid, ya que, aunque se puede documentar el cateto Habana-Londres, la evidencia libresca que establece el nexo antiesclavista entre Londres y Madrid/Barcelona/Sevilla [11] no incluye mención alguna de B. B. Wiffen y/o Luis Usoz. La asociación de estos dos eruditos, iniciada en la primavera de 1840 y continuada hasta la muerte de Usoz en 1865, es bastante conocida por los estudiosos de la literatura de carácter reformador de los siglos XVI y XVII en España: en colaboración ejemplar editaron veinte volúmenes de obras dictaminadas

p. 57), se ha tradicionalmente fijado como incluyente de las «Autobiografía», poesías y cartas *de Manzano, la novela* Francisco: El ingenio o las delicias del campo *de Anselmo Suárez Romero, las* Elejías cubanas *de Rafael Matamoros y un poema de José Z. González del Valle. El hallazgo de nuestros manuscritos en la BNM informa la inclusión de otros textos literarios, hasta ahora desconocida: Lewis Galanes reconstruye ese textuario en «El contenido del Album porteado por Richard Robert Madden a la luz de documentos inéditos» (en Conferencia El Caribe: Encuentro Cultural, Universidad Interamericana, Puerto Rico, 28 de febrero a 2 de marzo de 1984). En búsqueda de los originales, Roberto Friol narra su frustración: «Como en el* Preface *de su libro Madden aseguraba haber depositado los originales de los poemas de Manzano en las manos del Secretario de la British and Foreign Anti-Slavery Society, escribimos a dicha sociedad para tratar de conseguir copia de los mismos. La respuesta de Mrs. Maureen Alexander-Sinclair, Assistant Secretary, fue decepcionante:* ... I wrote to the Librarian of Rhodes House Library in Oxford where the Society's papers are kept to ask if they know anything of the where abouts of the manuscripts of Manzano's poems. The have now replied as follows: '... We do have a dozen or so letters of R. R. Madden from the 1840, but I regret that I can find no reference to Manzano in any of them.'» (Suite para Francisco Manzano, *p. 34).*

[7] *En* Bibliografía cubana del siglo XIX, tomo II (1826-1840), *compilada por Carlos M. Trelles (Matanzas, Quirós y Estrada, 1912), p. 138.*

[8] *Editores, Ramón Palma y José Antonio Echevarría (Habana, Imprenta de José M. Palmer, 1837); libro raro de imprescindible lectura para entender el romanticismo sujeto al pensamiento neoclásico que alienta esa década de oro sin que sus constituyentes se sientan agentes en una paradoja literaria.*

[9] *En doce tomos (Habana, Imprenta de D. José S. Boloña, 1838-1839), de 128 páginas cada uno, Luis Caso y Solá editó los primeros cinco tomos (abril a agosto de 1838) y Ramón de Palma los restantes. Aquí se imprimeron obras de Cirilo Villaverde, Ramón de Palma, José Z. González del Valle, Antonio Bachiller, José S. Jorrín, José Frías, Domingo del Monte, Anselmo Suárez y Romero, Juan Francisco Manzano, Rafael Matamoros, José Jacinto Milanés, y otros.*

[10] *Tomo I,* Poesías Líricas *(Habana, Imprenta del Tiempo, 1861), p. ix.*

[11] *Con cierta certeza se puede establecer que Luis Usoz y Río tradujo al español un opúsculo abolicionista escrito por el cuáquero inglés P. J. G. Alexander y publicado como* Observaciones sobre la esclavitud y comercio de esclavos e Informe del Dr. Madden sobre la esclavitud en la isla de Cuba *(Barcelona, A. Bergnes y Ca., 1841). Por sus cartas a Wiffen se colige que también tradujo Usor un «Manifiesto» antiesclavista escrito por W. Forster y E. Richards.*

«heterodoxas». [12] Un examen de la correspondencia entre ambos, a pesar de que ésa se nos presenta incompleta, permite esbozar la participación, exigua pero importante, de Wiffen y Usoz en menesteres abolicionistas. [13] Se puede así fijar la primavera de 1840 en Londres como el momento determinador de la subsiguiente transcripción por Wiffen de parte de los textos incluídos en el muestrario de literatura antiesclavista cubana porteado por R. R. Madden: la convergencia de la sesión ejecutiva del Comité Central de la Sociedad Bíblica de Londres, a la cual Usoz asistió en compañía de Josieah Forster, [14] con la Asamblea Anual de la Sociedad de Amigos, a la cual Wiffen asistió pero ignoramos si Usoz fue con él a alguna de las sesiones, [15] y la Convención General Antiesclavista donde Madden describió la esclavitud en Cuba, [16] a la cual Wiffen asistió no sabemos si en compañía de Usoz. El contacto personal entre Wiffen y Madden sólo puede documentarse con el texto de una de las cartas de Wiffen a Usoz, hasta ahora inédita:

> I have now in my hands the MS of the Poems of a Cuban Slave. I send two of them and think to send all of them if Madden permits. The MS contains other inedited poems and is most beatifully written by the pen. [27 de septiembre de 1842].

De ahí que el contenido parcial del corpus literario de vena antiesclavista salido de La Habana en 1839 se halle copiado por el humanista cuáquero Benjamín Barron Wiffen, entre los papeles de Luis Usoz y Río en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[12] Reformistas Antiguos Españoles, *publicados entre 1847 y 1865, por diversas editoriales en Londres, Madrid y San Sebastián. Los veinte volúmenes han sido recientemente reimpresos y editados por Diego Gómez Flores (Baños Nuevos, n.° 6, Barcelona-Z). Edward Boehmer describe la colección en* Bibliotheca Wiffeniana, *3 vols. (Strassburg, 1874).*

[13] *Las cartas de Usoz a Wiffen se encuentran en la Bodleyan Library de Oxford, pero los legajos que las encierran se hallan desperdigados sin catalogación continua, además de algunos encontrarse en cajas sin signatura en el fichero; Domingo Ricart apunta: «Esta colección de cartas es incompleta. La primera de un paquete es la n.° 96, del 11 de enero de 1851, y la última, la n.° 256, del 27 de enero de 1858; pero sólo hay 125 cartas de este período cuando deberían ser 160. Otro paquete empieza con la carta recibida n.° 471, con fecha 5 de enero de 1864. La última recibida y escrita por Usoz es la n.° 521, con fecha de 3 de agosto 1865. Deberían ser 50 cartas y sólo hay 36». («Notas para una biografía de Luis Usoz y Río»,* Studia Albornotiana, *tomo XIII, publicaciones del Real Colegio de España, 1973, pp. 437-532). Las tres cartas de Wiffen a Usoz que incluyen los poemas de Manzano que hemos hallado en la BNM son las primeras que se han publicado de la que fue una copiosa correspondencia: al margen de la última carta de Usoz recibida por Wiffen (la n.° 521), éste puso «420-421» como número de su respuesta, de acuerdo con su costumbre de llevar cuenta de su propia correspondencia. Domingo Ricart, en «Notas para...», no indica conexión alguna con Madden o literatos cubanos. Documentamos los desconocidos menesteres antiesclavistas de Wiffen y Usoz en la versión definitiva, con gran número de notas, de «Luis Usoz y Río, bibliófilo español del siglo XIX» (en* Actas del XIX Congreso de la AIH, *editadas por A. David Kossoff, Brown University).*

[14] *Goerge Borrow formalizó de antemano los arreglos para que Usoz llegase a conocer a Forster, miembro de la Sociedad de Amigos, del Consejo de la Sociedad Bíblica de Londres y de la Sociedad Antiesclavista Británica; para detalles de la relación Borrow-Forster-Usoz, ver William Ireland Knapp,* Life, Writings and Correspondence of George Borrow, *vol. I (London-New York, 1899).*

[15] *Usoz estuvo en Londres, con su esposa, desde abril hasta septiembre de 1840, cuando Forster puso a Usoz en contacto con Wiffen: circunstancias descritas por Boehmer en* Bibliotheca Wiffeniana, *I, pp. 10-11. Residente en Woburn, Wiffen fue a Londres para asistir a la asamblea y la convención.*

[16] *Ver el folleto* Address on slavery in Cuba, presented to the General Anti-Slavery Convention, by R. R. Madden, Esq., M. D. *(London, Johnston and Barrett, Printers, 1840). Ese mismo año publicó David Turnbull, conocido cuáquero quien sustituyó a Madden como Superintendente de Africanos Libertos en la Isla de Cuba, su* Travels in the West. Cuba; with Notices of Porto Rico, and the Slave Trade *(London, Longman, Orme, Brow, Green and Longmans, 1840).*

Elejías Cubanas[17]

I

Ese azul de tu cielo que hechiza,
virjen Cuba, ensalcé entusiasmado,
y mi lira también ha ensayado
del guajiro los cantos de amor.
Hoy mis versos inspiran las cañas
que alimentan tus tierras fecundas,
y retiro la vista de inmundas
lastimosas escenas de horror.

La retiro, y se indigna mi pecho
si el azote tu suelo ensangrienta,
que también, oh desgracia, se asienta
en tus campos el jenio del mal.
¡Oh contraste que el ánimo abate!
¡Ver tu frente de vicio manchada
y a la vez contemplarla adornada
de lozano verdor perenal!

Mas cantar de las cañas quería
y en plañido se torna mi acento,
como sigue al placer el tormento,
como sigue a la dicha el rigor.
Y es rigor que el poeta divino,
a quien viene del cielo el encanto,
se lastime en tristísimo canto
de los hombres llorando el error.

Cuando el sol por las cumbres asoma,
circundada de rayos la frente
cuando va moribundo a occidente,
de las cañas matiza el verdor.
Y en la noche las auras se mecen
en sus hojas con plácido ruido,
que semeja apacible jemido
de una virjen que llora de amor.

Ese néctar que en tiempos pasados
de los dioses la ciencia inventara,
y el tirano poder lo negara

[17] Se respeta la ortografía y la periodización del copista, así como la distribución de las estrofas y la medida de los versos. La puntuación interna de la frase se ha modernizado a veces por motivos de lógica. Las adiciones se incluyen entre corchetes.

de alimento al cuitado mortal.
Ese néctar jamás idearan
si a su ciencia no fuera ocultado
que existía otro mundo apartado
. . . .

El chicuelo se goza al mirarla
e incesante por ella suspira,
y el anciano del pecho retira
con su jugo el perpetuo penar.
Esta gracia al nacer se dio a Cuba,
pues es fama nació de los mares
columpiando flexibles cañares
de las ondas al suave espirar.

Es la caña de Cuba ornamento,
es su gloria, riqueza y estima:
con sus frutos su nombre sublima
delatándolo allende del mar.
De ella labran blanquísimo azúcar,
de ella nace licor animoso
de la miel del dulzor delicioso,
y ella da beneficios sin par.

¡Ah! ¡Qué dulce es vivir en la tierra
que regala con dones el cielo
disfrutando del dulce consuelo
de gozar inocente placer!
Frescas brisas halagan en Cuba
que adormidas alientan las ondas,
y a su impulso se inclinan las blondas
matizadas espigas doquier.

Al librar de las cañas el jugo
en mil goces la mente embebida,
de la mano infelice se olvida
que en los surcos su jermen echó.
Mas de pronto paréceme escucho
prolongado, angustioso alarido
de lo interno del pecho salido,
que profundo dolor arrancó.

Mas, ¡ay, lira!, tú vuelves al llanto
y acibaras la pura alegría
que al hablar de las cañas sentía:
¡cuán funesto es tener que llorar!
Los cantares y trovas me placen,
suspirar por las selvas me agrada,
como tórtola en árbol posada,
mas no el llanto que arranca el pesar.

Así, lira, te queda[s] pendiente
de este mango en las móviles ramas
que a tu dueño dichoso desamas
si prosigues tan triste clamor.
En los campos de Cuba, la hermosa,
que desparcen fragancia y contento,
¿por qué, cielos, se aduna el lamento
a la voz del feliz trovador?

II

Lanzando las sombras espesas y frías
de fuego de grana, de rosa y jazmín,
con suave sonrisa la plácida aurora
el cielo empezaba de Cuba a teñir.
Tornaban a vida los árboles mustios,
y turba contenta de pájaros mil
saltando en las ramas alegre cantaba
un canto confuso, mas canto feliz.
Con agrio, con ríspido atroz cacareo
las torpes gallinas queriendo bajar,
medrosas buscaban el modo más fácil
que así las pudiese de golpes librar.
Y alguna de entre ellas que incauta pisaba
el ramo empapado de fresca humedad
resbala, y al suelo, que alfombra la yerba,
mohina y chillando por fin va a parar.
Mas lejos se vían los bueyes pintados
que tristes mandaban su triste mujir,
y tristes estaban las vacas no viendo
sus hijos que oían ¡cuitados! jemir.
Los hombres del sueño también despertaban,
y casi desnuda la tropa infeliz
de esclavos cruzaba de prisa temiendo
que hiriese sus miembros el látigo vil.
En tanto por las alturas
el sol su disco asomaba,
en manojos derramando
su ardiente espléndida llama.
Sus rayos animadores
en el techo se quebraban
de pequeño, ruin bohío,
mísera choza de paja.
Cual delirante vagando

por lo interior de la estancia,
con lágrimas en los ojos
quejábase negra esclava.
Sayal grosero vestía
apenas su esbelta talla,
y un pardo niño en sus brazos
como dormido posaba.
No decoran su cabeza
las guedejas encrespadas;
privóla de ellas el alma
que déspota la maltrata.
Su pie descalzo y calloso
la tierra dura pisaba,
y animaba su semblante
angustia desesperada
Los ojos desencajados,
cuyos destellos empaña
copiosa vena de llanto,
del niño no se apartaban.
A las veces la infelice
a la boca linda amada
con labio trémulo unía,
convulsa entonces temblaba.
Otras veces los sollozos
su amargura declaraban,
y en lamentos prorrumpía
en lengua bárbara estraña.
Interrumpióla otro esclavo
que en su oscuro idioma la habla,
y al punto la choza deja
llevando su dulce carga.
La negra del pardo niño
era madre enamorada,
que dolorosa plañía
su muerte, ¡oh Dios!, tan temprana.
Su muerte, que el hambre y frío,
combatiéndole, causaran,
combatiendo al inocente
que en vano, ¡cielos!, llorara.
Su jemido lastimero
de la madre desdichada
no fue oído, que distante
en el campo trabajaba.
Mas si lo oyese, ¿qué haría
la abyecta y humilde esclava?

¡Infeliz de ella si acaso
un hora al señor robara!
A un valle, poco lejano
de la choza miserable,
el pie turbado movía
mustia y lívida la madre.
Lo ornaban silvestres flores
que dulce aroma desparcen,
y por su centro corría
arroyuelo susurrante.
De los esclavos los huesos
encuentran en este valle
el asilo postrimero,
mansión de paz perdurable.
En él su término tienen
los oprobios, los ultrajes;
que no conturba a los muertos
humillación degradante.
Ni duro azote crujiendo
quebranta su enjuta carne,
ni la piel curtida mancha
espesa, retinta sangre.
Y ni aun hieren sus oídos
de sus hermanos los ayes:
todo es paz, silencio es todo
do reina la muerte grave.
Estaba una sepultura
en el lindero del valle
con la tierra removida
y amontonada en su marjen.
A las hambrientas quijadas
de una fiera semejante,
parecía que aguardaba
un difunto que tragarse.
Mecíase allí cercana,
al son de apacibles aires,
amarilla flor de muerto,
en cuyo seno inconstante
pintada mariposilla
batiendo las alas suaves
posábase, y luego huía
tornando luego a posarse.
Miraba la sepultura
la pobre aflijida madre

con mirada fija, intensa
mirada de delirante.
Frío tronco parecía,
seco, negro sin esmalte,
y el niño junto a su pecho
flor que empieza a marchitarse.
Cual herida de algún rayo
de su estupor presto sale:
tiembla y a la huesa arroja
desnudo y yerto el cadáver.
Congojada lanzó un grito
tan agudo y penetrante
que apagó el ruído sordo
que el cuerpo al caer formase.
Mil lágrimas angustiosas
le surcaban el semblante,
y a su alarido mezclaba
incomprensibles cantares.
El eco los repetía
por las montañas y valles,
por las colinas y vegas,
por los prados y palmares.
Llorar los muertos cantando,
¡vive Dios que es admirable!,
mas diz que es uso y costumbre
allá en sus bosques natales.
Por una angosta vereda,
y acompañado de un perro,
silbando se dirigía
tranquilo al valle un montero.
De los rayos implacables
de un sol que abrasa cual fuego
su cabeza resguardaba
de paja sutil sombrero.
Era todo su atavío
calzado de rudo cuero,
calzón listado, y camisa
en cuyas faldas el viento
bullicioso retozaba;
que con traje descompuesto
se cubren, por más holganza,
en el monte los monteros.
Blandía con mano tosca,
y daba fin a su arreo,

a un ramo grueso anudado,
crudo látigo sangriento.
Era ferra su mirada,
su rostro brutal, grosero,
e igualábase en altura
su talla a silvestre cedro.
La demora de la esclava,
cual mayoral del injenio,
con paciencia non podía
sobrellevarla más tiempo.
Y la busca cuidadoso,
la encuentra, y con hosco ceño
aunque indeciso, se clavan
en ell[a] sus ojos negros.
Breve espacio la contempla:
de enojo subido luego
denóstala con palabras
que sonaban como trueno.
Por su brazo sacudido
el azote con estruendo
cayó, cual súbito rayo,
de la mísera en el cuello,
do enroscado semejaba
serpiente que con anhelo
a su víctima indefensa
sofoca, le da tormento.
Ardiente gota de sangre
salpicó del niño el pecho,
sangre que arranca el azote
a quien lo llevó en su seno.
Del verde tallo cortada,
pues le alcanzó el golpe fiero,
cayó rodando en la fosa
la amarilla flor de muerto.
¡Pobre niño sin guirnalda,
sin sudario y aun sin duelo!
Mas, ¡vana cuenta!, ¿qué importan
esos locos devaneos?
El inocente, dichoso,
es ánjel puro del cielo,
y entre los ánjeles canta
alabanzas al Eterno.
Se ausentó la triste madre
con estúpido silencio,

y hacia la huesa mirada
de rato en rato, ya lejos.
Siguió sus tímidos pasos
con aire fiero y siniestro,
sin mirar la sepultura
el bárbaro y ruin montero.
¡Crüeldad inconcebible!
el mayoral del injenio
era padre — sí era padre
del niño que estaba muerto.

III

De la tarde el crepúsculo apacible
conserva apenas con su lumbre el día:
escucho de las reses los lamentos
que el alma infunde plácida tristeza;
las auras mansamente cariñosas
ajitan mis cabellos descuidados;
y las pintadas flores, ornamento
y pompa de los campos, enajenan
con puro olor balsámico el sentido.
De tétricas memorias perseguido,
único habitador de la que un tiempo
morada fue de mi niñez alegre,
de mi niñez fugaz y venturosa,
y ora de mi dolor mansión funesta,
suspiro en vano por la paz perdida;
que a duelo eterno y a mortal congoja
con rostro adusto condenóme el cielo.
¡Si encontrase feliz en este mundo
algún amigo a mi aflicción piadoso
que bálsamo aplicara a mis heridas
y el perturbado espíritu calmase!
¡Ay!, yo le amara, sí, le adoraría
como un ángel del cielo descendido.
En busca suya por el campo tiendo
la ansiosa vista, mas la tiendo en vano.
Sólo en la marjen de apacible fuente,
cuyo murmurio regalado suena
cual música llorosa de guajiro
que doliente en la noche se querella
de áspero monte en el confín lejano,
solo en su marjen taciturno advierto

del Africa infeliz hijo infelice
que ávido prueba las tranquilas aguas
que su lloro enturbió, clavando a veces
mustios sus ojos en la muda esfera.
Mas, ¿qué pensará? ¿Será en su patria,
o en los amores que dejara acaso?
Nada su mente ocupa, en nada piensa:
la vil esclavitud le abate el alma;
y quien de esclavitud el yugo infame
ponderoso agobiar su cuello sufre,
no tiene Dios a quien bendiga ufano,
no tiene patria a quien adore ardiente.
¿Ni cómo del amor los devaneos,
dulces y puros como es puro el cielo,
puede gozar quien de fastid[i]o el alma,
de tedio el corazón, siempre abrumado,
ni aun la esperanza le sonríe en sueños?
L[l]anto y no más: besar la fiera mano
del altivo señor que le atormenta,
temblando obedecerle, alimentarle
con el sudor de su abatida frente.
Ved del esclavo el miserable empleo:
¡abominable empleo! que indignada
detesta la razón, maldice el cielo,
y en mi Cuba, oh dolor, miro arraigado.
Por las floridas cumbres decoradas
de esbeltas palmas y de altivos cedros,
la frente asombra virjinal, modesta,
su blanda lumbre difundiendo en torno
la reina misteriosa de la noche.
Levántase apacible y dulce brisa
que alientan puras las mudables ondas
que sonando vinieron sordamente
del mar remoto a tranquilos mares,
do contémplase Cuba y se recrea.
Mecidas de los árboles las hojas
hacen un ruido halagador que encanta
y olvido pone del liviano mundo;
en lastimoso trino sus querellas
el ruiseñor exhala con ternura
en las ramas posado de algún pino;
rápidas cruzan la rejión vacía
lanzando gritos las nocturnas aves;
murmuran los arrollos salpicando
las cándidas y frescas azucenas

nacidas en la marjen de sus aguas;
y suavísimo olor espira ondeante
dando salud el regalado viento.
Toda se anima plácida natura
al presentarse el astro luminoso:
no más oscuridad, doquier belleza;
mas mi angustiado pecho indiferente
no los admira, ni en profunda y santa
meditación recójese en sí misma
el alma ansiando bienandanza eterna.
La soledad amiga bienhechora
fuérame un tiempo: consagraba en ella
al grave estudio mis serenos años,
y si tal vez el corazón latía
y cuajábase el llanto en mis pestañas
al tributar adoraciones puras
a beldad que finjió la fantasía,
ella benigna a la ajitada mente
con su paz consolada y, cual las sombras
por grados huyen cuando nace apenas
lúcido albor por el dormido oriente,
así se disipaban en su seno
de mi temprana edad las ilusiones
de aquesta edad terrible en que sucumbe,
al crudo embate de pasión y afectos,
avasallada la razón con mengua.
Mas este afán continuo y lastimoso,
las amargas memorias que me aflijen
y la angustia mortal con que batallo,
la soledad aumenta, y más congoja
hallo en su abrigo do solaz buscaba.
Fugaz le tengo, cuando a tanta lucha
vencido el pecho úndese exhalando
suspiro acerbo, y mis ardientes ojos
sueltan de llanto prolongada vena,
y en los brazos me aduermo de la calma.

IV

Es la tarde, Gonzalo: en occidente
el sol se oculta, el quieto mar colora,
colora el cielo con variada tinta
y más y más las nubes embellece,
las blancas nubes que movidas antes

por manso, halagador y dulce viento,
a la engañosa vista parecían
serena banda de palomas bellas
suaves hendiendo el eter azulado,
cuyas graciosas y tendidas alas
del sol reflejan la caliente lumbre.
Aquí distante, amigo, de los hombres
me es grato cavilar: este silencio
tan hondo que interrumpen a las veces
los lejanos tristísimos cantares
de tímido amador; este continuo
lúgubre susurrar que al leve impulso
de blanda brisa que sus copas mece
forman las palmas en sus lindas pencas;
este de puro olor rico tesoro
que exhala fértil de la tierra el seno,
el alma mía elevan, la despiertan
a sublimes y grandes pensamientos.
¡Cuántas veces, Gonzalo, taciturno
en la suerte de Cuba meditando,
vi mis ojos de lágrimas bañarse!
Meditaba en los tiempos que ya fueron,
y en el siglo presente meditaba.
Estos floridos y pomposos campos
por do se esplaya con placer mi vista
fueron un tiempo de inocencia asilo,
de envidiable, feliz, dulce inocencia
que no manchó jamás liviano crimen.
Mas soñó la ambición remotas tierras;
sonrisa horrible le afeó los labios,
y un hombre audaz a quien llamaron loco
ajente fue de sus designios negros.
Por largos días la ignorancia triste
barreras puso a la inaudita empresa:
despreciólas Colón; en su osadía
salva tenaz el valladar altivo,
y en medio a absorta confundida plebe
se lanza a un mar desconocido, inmenso,
en deleznable mísera barquilla.
También allí lo acosa la ignorancia
de sus torpes y viles compañeros;
mas él acalla su grosero grito,
y triunfo y presa fue de su constancia
un nuevo virjinal risueño mundo.
¡Cuántas, Dios, cuántas horas de amargura,

de luto y de orfandad consigo trajo
la advenediza y ominosa jente!
El tímido hospedaje aleve admite,
sus manos baña en indefensa sangre:
las esposas, las vírjenes no bastan
a saciar su furor y desenfreno...
Mas corramos, amigo, un velo oscuro
a tal desastre y lastimoso estrago,
que aliviador de los dolientes, ¡ay!,
bálsamo el tiempo con su mano aplica.
Mira, Gonzalo, cómo los días pasan:
los hombres a los hombres sucédense
tras sí dejando ensangrentada huella
y jérmenes fecundos de discordias.
¿Tú no reparas entre aquella turba
de insolentes guerreros grave apóstol?
¿De compasión en su entusiasmo ardiente
no le conoces?. Mira cuál se animan
sus fogosas facciones venerandas
cuando se ajita y truena contra el odio
que dura muerte al infeliz prodiga.
¿No le conoces? Ah, Gonzalo mío:
ése de libertad patriarca santo,
que fue del infeliz báculo firme,
lucero hermoso en tempestad horrenda,
desalentado abrió profunda sima,
sin pensarlo tal vez, de crudos males,
de horribles males que los buenos lloran
y que él también, amigo, lloraría.
Ora mismo, en aqueste propio instante,
de rudas manos al feroz impulso
del látigo sangriento el estallido
las auras ensordecen: el pobre esclavo
clama piedad y compasión no encuentra;
invoca al hombre, al alto cielo implora,
que, sordos, no lo escuchan, y rabioso
maldice al hombre, ¡oh, bárbara blasfemia!,
y maldice también al puro cielo...
La sangre de su cuerpo baña el campo:
único, diario, deplorable abono
que de Cuba las tierras fecundiza.

¿Y puedo yo, Gonzalo, convidarte
a presenciar tan lúgubres escenas
finjiendo con pincel exajerado

bellezas por doquier y bienandanza?
Ah, ¡qué estravío de la mente ciega!
No, mi Gonzalo, permanece, amigo,
y paga con longánime denuedo
el noble censo que a la patria deben
varones claros en virtud y letras:
ilustra pues; defiende tu entusiasmo,
del corazón hidalgo los afectos,
tu profundo saber. Gonzalo, educa,
y haz que de Cuba los menguados hijos,
que en falaz ilusión serenos duermen,
sacudan, ¡ay!, su flojo abatimiento,
que al cáncer roedor que los consume
encubierto, callado, acudan presto,
y que levanten la postrada, opresa
y envilecida aunque preciosa Cuba
al grado de esplendor que la señalen
su bienestar seguro, —su destino.
Tal es, Gonzalo, tu misión gloriosa.

V

Cobija ya la noche con su manto
a Cuba, y aún resuena en mis oídos
el confuso rumor del jornalero
que ufano se retira a su morada:
del jornalero de la patria mía,
que a pesar de sufrir el grave peso
de férrea horrenda esclavitud tirana
en su atezado rostro y negros ojos
demuéstrase gozosa la alegría.
Y yo, que albergo en mi inflamado pecho
un jeneroso corazón, que altivo
jamás mostré sonrisa aduladora
ni acaté de soberbios el orgullo
que alzo tranquila mi serena frente,
no gozo no, la paz de esos esclavos,
de esas víctimas de odio y de codicia,
y en empeñada lid el alma mía,
ciega sin tiento, lucha, y ya impotente
la domina a su antojo la tristeza.
Huyeron con el día mis pesares,
y al desceñir la noche el velo oscuro,

y al vislumbrar las pálidas estrellas,
probó la calma el combatido pecho:
y ésta que pasa junto al labio mío,
lágrima solitaria y tierna, siento
del aura al ventilar cuajarse yerta.

Alzo apacible, a contemplar el cielo,
mis ojos mustios, y la luna nueva
melancólica luce, semejante
a encorvado listón de oro bruñido
engastado en la esfera cristalina.
¡Oh astro candidísimo y sereno!,
siempre consolador me fuiste, siempre;
más [a]hora que recuerdo al pensamiento
la huérfana infeliz a quien adoro,
mucho más bella que tu faz divina
cuando espléndida alumbras en la noche;
la huérfana infeliz a quien persigue
el infortunio bárbaro, ¿quién sabe
si angustiada lamenta de su amado,
de su amante el dolor ...?
                                        Mas, ¿quién solloza?
¡Ah!, tú, mi bien, ¿por qué, premio del cielo,
por qué lloras? ¿A ti también te aflije
la tristeza? No más tu linda mano,
no más me seque el llanto que me inunda.

Anjel del alma mía, ven: tu cuello
de blanca transparente y suave cera
en estos brazos trémulos reclina;
deja bañar tu cara con mi lloro;
deja mezclar mis lágrimas amargas
con las tuyas más tristes todavía,
y que unidas desciendan a la tierra
que sedienta y ansiosa las aguarda
a no dejar ni rastro de que fueron.

Cual ellas bajaremos al sepulcro,
¡ay!, en breve, mi Elisa idolatrada,
y ¿qué memoria quedará a los hombres
de este amor, de este afán, de esta tristeza?

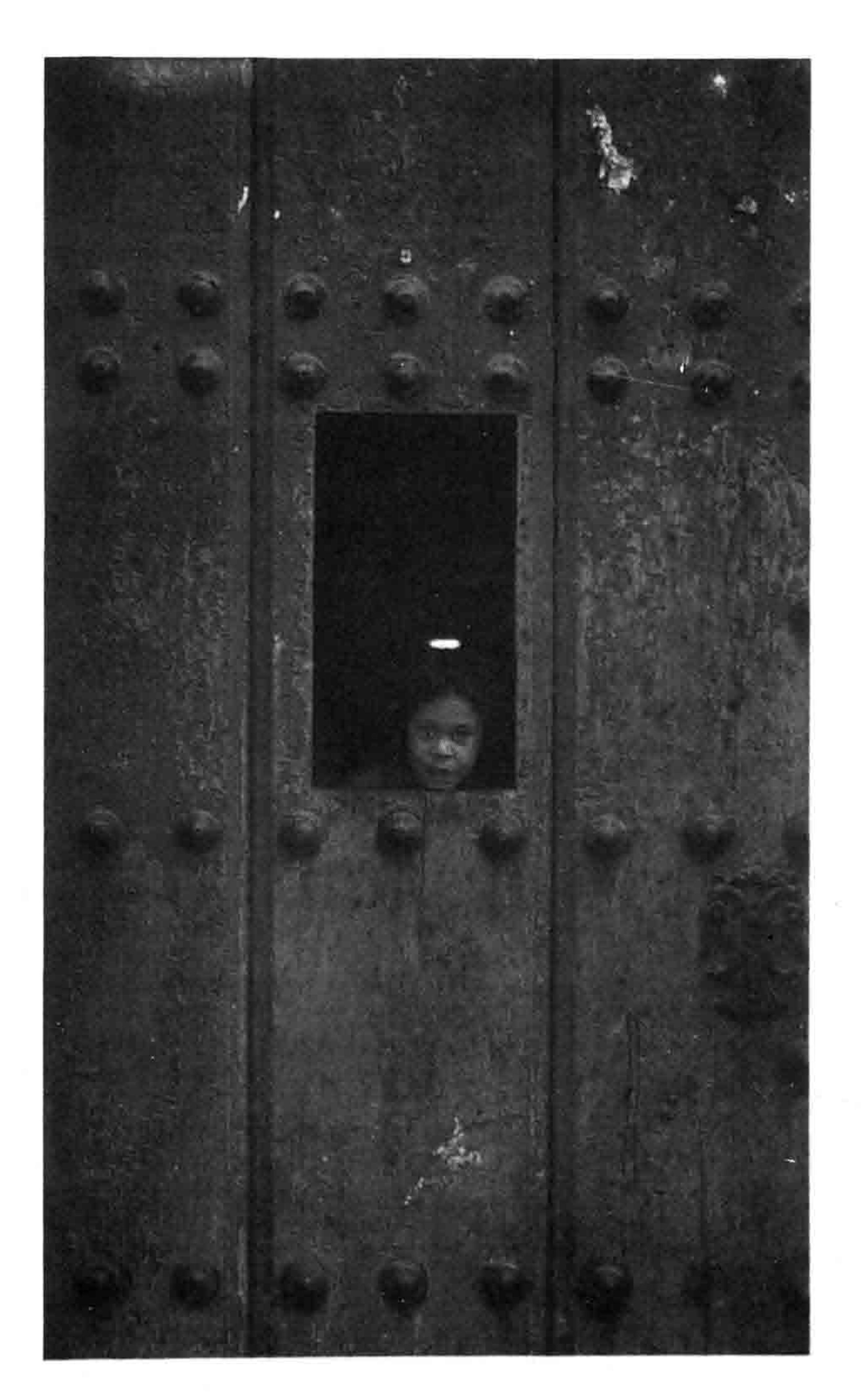
Fin de Elejías Cubanas [Nota de B.B. Wiffen en Ms.]

Los cinco textos aquí transcritos, las *Elejías cubanas* [de Rafael Matamoros y Téllez], no sólo confirman el juicio de éstas por Suárez Romero, y la convencionalmente citada descripción que hace Domingo del Monte («Se distinguen por la suavidad de la versifi-

cación y por los generosos sentimientos que descubren en su autor: en todas hace referencia a la suerte infeliz de los esclavos de esta isla.»)[18] sino también postulan un replanteo de las coordenadas ideológicas hasta ahora determinantes de la descripción de la literatura cubana de la década de 1830. Lo que creíamos imposibilidad —la lectura de aquella poesía antiesclavista que circulaba manuscrita entre los reformistas insulares, y que naturalmente nunca se imprimió— ha dejado de serlo.

Adriana Lewis Galanes y
Rolando Hernáldez-Morelli

[18] *En* Biblioteca Cubana, *ver Trelles,* Bibliografía..., *II, pp. 207-208.*



INDICE DE AUTORES DEL AÑO 1987

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

T

U

V

Y

Z

INDICE ONOMASTICO

D

E

F

G

H

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

Z

INDICE DE MATERIAS

CINE

FILOSOFIA

HISPANISMO

HISTORIA DE AMERICA

Historia del Brasil

Historia de México

HISTORIA DE LA CIENCIA

HISTORIA DE ESPAÑA

HISTORIA DE LA MEDICINA

LITERATURA

Generalidades. Teoría Literaria

Literatura española

Edad Media

Rafael de Cózar: Anotaciones sobre el visualismo poético en el islamismo español, núm. 439, páginas 49/61.

Renacimiento

Angel Delgado Gómez: Una visión comparada de España y Turquía: el «Viaje de Turquía», número 444, págs. 35/64.

Ana Vian: El ritual satírico en «El Crotalón»: el planto y la fiesta, núm. 448, págs. 55/71.

Nicolás Toscano: Dos romances inéditos del siglo XVI, núm. 439, págs. 65/78.

Siglo XX

Julio Calviño: La quimera (cuento), núm. 439, páginas 21/28.

Manuel Garrido Palacios: La habitación donde nunca amanecía, núm. 444, págs. 22/24.

Eugenio Cobo: Melodía para el silencio (poemas), núm. 443, págs. 133/136.

José Manuel Cuenca Toribio: Andalucía desde América: la visión de los exiliados, núm. 439, págs. 7/20.

Antonio Buero Vallejo: Discurso de recepción del Premio Cervantes, núm. 445, págs. 11/15.

Gonzalo Torrente Ballester: Discurso de recepción del Premio Cervantes, núm. 445, págs. 7/9.

Juan Cobos Wilkins: Devastado, núm. 445, páginas 39/40.

Jorge Cela Trulock: Ella, qué bien aguanta el viento, núm. 445, págs. 95/96.

Bernardo Víctor Carande: Los morriones (cuento), núm. 439, págs. 79/84.

Antonio Gamoneda: Lápidas (poemas), número 439, págs. 62/64.

Rafael Pérez Estrada: Relación y naturaleza de los ángeles, núm. 444, págs. 103/106.

Varios: Miguel de Unamuno, núms. 440/1, passim.

Gonzalo Santonja: La novela corta revolucionaria, núm. 449, págs. 87/104.

Fernando Quiñones: Días difíciles (cuento), número 448, págs. 25/30.

José García Nieto: Romance para Pedro Laín, números 446/7, págs. 57/58.

Pedro Laín Entralgo: Carta a Félix Grande. El Empecinado (pieza teatral), núms. 446/7, páginas 7/54.

Francisco Umbral: Mira el águila verde, mira el águila, núm. 450, págs. 37/38.

Alberto Tugues: La ciudad de los espectros (poemas), núm. 450, págs. 55/56.

José Carlos Gallardo: A tientas con el vuelo (poemas), núm. 450, págs. 105/108.

Literatura europea

Polonia

Czeslaw Milosz: Sobre la esperanza, núm. 444, págs. 25/34.

Czeslaw Milosz: Ruinas y poesía, núm. 443, páginas 121/132.

Czeslaw Milosz: Una disputa sobre el clasicismo, núm. 442, págs. 65/74.

Literatura hispanoamericana

Saúl Sosnowski: Sobre la crítica literaria hispanoamericana, núm. 443, págs. 143/159.

Jorge Eduardo Arellano: Los hijos del maíz y de la yuca (la literatura indígena centroamericana), núm. 449, págs. 65/80.

Argentina

Alejandro Nicotra: Desnuda musa, núm. 449, páginas 57/64.

Abelardo Castillo: Carpe Diem (cuento), número 449, págs. 29/34.

Silvia Iparraguirre: Viva como en Bretaña (cuento), núm. 449, págs. 81/86.

Graciela Montaldo: La literatura como pedagogía, el escritor como modelo (revistas «Claridad» y «Los pensadores»), núm. 445, págs. 41/64.

Olga Orozco: Catecismo animal (poemas), número 445, págs. 71/78.

Rafael Flores: Los letristas de tango y su ambiente, núm. 445, págs. 99/105.

Manuel Ruano: Rituales (poemas), núm. 448, páginas. 49/54.

Oded Sverdlik: Poemas, núm. 442, págs. 62/64.

Rodolfo Alonso: Flores hembras nombradas (poemas), núm. 442, págs. 75/78.

Santiago Sylvester: Escenarios (poemas), número 439, págs. 46/48.

Néstor Sánchez: Primera audición (cuento), número 443, págs. 117/120.

Rafael Flores: Esa probable luz en los bolsillos de un mago, núm. 450, págs. 79/84.

Liliana Heker: Peregrino ángel doméstico, número 450, págs. 113/120.

México

Octavio Paz: Valencia 1987, núm. 448, páginas 91/97.

Nicaragua

Pablo Antonio Cuadra: Julio el boyero; **Jorge Eduardo Arellano:** El corpus poético completo de Pablo Antonio Cuadra, núm. 442, págs. 43/61.

Pablo Antonio Cuadra: Octubre canto España, núm. 448, págs. 98/102.

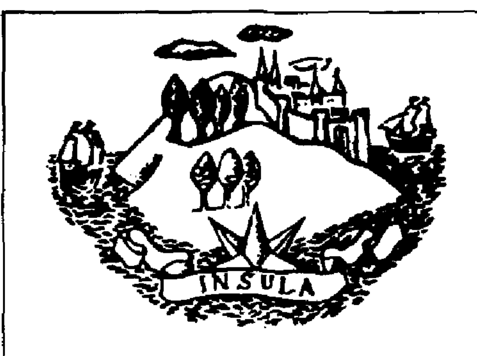
Perú

Javier Sologuren: Poemas, núm. 444, págs. 77/82.

TEATRO

Cándido Pérez Gállego: El héroe del teatro norteamericano actual, núm. 439, págs. 132/137.

Donald W. Bleznick: El teatro de Pedro Laín, números 446/7, págs. 219/232.



INSULA

REVISTA DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Fundada por ENRIQUE CANITO
Director: JOSE LUIS CANO
Secretario: ANTONIO NUÑEZ
Redacción: CARLOS ALVAREZ-UDE

Números 476-477 **Julio-Agosto 1986**

CINCUENTENARIO VALLE-INCLAN (1866-1936)

Artículos de Dru Dougherty, Laureano Bonet, Adolfo Sotelo Vázquez, Luis T. González del Valle, y José Manuel García de la Torre.

CINCUENTENARIO GARCIA LORCA (1898-1936)

Artículos de Miguel Enguidanos, Antonina Rodrigo, José María de Quinto, María Clementa Millán Kathleen E. Davis, Miguel García-Posada, Sultana Wahnon y Gerardo Velázquez Cueto.

CINCUENTENARIO JOSE MARIA HINOJOSA (1904-1936)

Artículos de José Teruel y Julio Neira.
Además, artículos de José Angel Ascunce Arrieta, Emilio Miró, Julián Gallego, y José Luna Borge.
Poemas de Jesús Hilario Tundidor, María Victoria Atencia y Juan Ruiz Peña.
Cuentos de NAVY S.L. y Julio Calviño Iglesias.
Ilustraciones de Ricardo Zamorano.
Notas de lectura de Diego Martinez Torrón, Mª Carmen González Marín, José Antonio Mínguez, Enrique Molina Campos, Eugenio Suárez-Galbán Guerra, Antonio Fernández Ferrer, Esther Sánchez-Pardo García, José Gutiérrez, Francisco Ruiz Noguera y Víctor Peña.
Un volumen de 32 págs., 435 x 315 mm., 690 ptas. (Inc. IVA).

Precio de suscripción:

	ESPAÑA	EXTRANJERO
Año	3.445 ptas.	4.500 ptas. (32,50 $ USA)
Semestre	2.095 ptas.	2.700 ptas. (19,50 $ USA)
Número corriente	345 ptas.	450 ptas. (3,25 $ USA)
Año atrasado	4.345 ptas.	5.445 ptas. (40,00 $ USA)
Número atrasado	408 ptas.	525 ptas. (3,18 $ USA)

Redacción y Administración:
Carretera de Irún, Km. 12,200 (Variante de Fuencarral)
Teléfono 734 38 00
28049 MADRID

FERNANDO PESSOA
Poeta y pensador, creador de universos

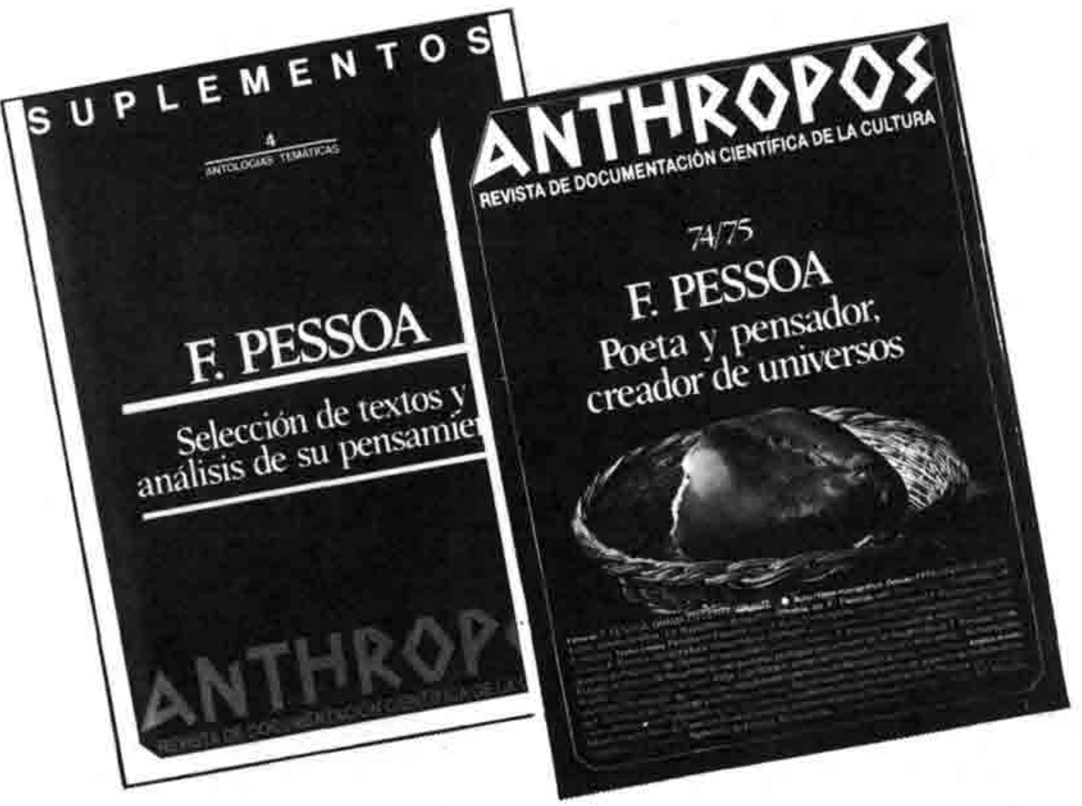
«Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do universo...
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,
Porque eu sou do tamanho do que vejo
E não do tamanho da minha altura...»

En la propia aldea residen todos los universos y habitan todas las presencias. Los otros por mí imaginados, sentidos y soñados. Somos del tamaño de lo que vemos. Ver es nuestra riqueza y vemos donde estamos. Viajar es sentir. Camino pessoano que espera nuevas indagaciones en profundidad...

Todo en su sueño, en el río de su aldea, misterio de existencia que se ofrece y transparenta en el drama en gente.

La revista se complementa con un SUPLEMENTO que incluye una antología temática, y análisis de su pensamiento y teoría estética.

Pessoa crea y nos ofrece un verdadero concepto de la revolución cultural: su Obra.



NOVEDADES EN EDICIONES CULTURA HISPANICA
Abril - Octubre 1987

Arte

Colección Ciudades Iberoamericanas

Fotografías de Manuel Méndez Guerrero

L77000708 LIMA
Pacheco Vélez, César, y Ugarte Elespuru, Juan Manuel

DERECHO

L34003501 LAS ESTRUCTURAS
E-29 POLITICO-ADMINISTRATIVAS DE LA COLONIA Y LA FORMACION DE LOS ESTADOS NACIONALES, MATERIALES
Catálogo
Texto: Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, José Manuel

L34003601 LA ABOLICION DE LA ESCLAVITUD NEGRA EN LA LEGISLACION ESPAÑOLA
Navarro Azcue, Concepción

Economía

L33006501 ECONOMIA, POBLACION Y TERRITORIO EN CUBA
Luzón Benedicto, José Luis

L33006601 LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA Y DE PERU
Arguedas, José María

L33006701 POLITICA COMERCIAL DE LAS EMPRESAS ESPAÑOLAS EN IBEROAMERICA
Fernández Nogales, Angel

Historia

L9009801 LA DEFENSA DE LAS
C-103 INDIAS
Albi, Julio

L9009901 PRESENCIA ESPAÑOLA EN LOS ESTADOS UNIDOS
Fernández Shaw, Carlos M.
2.ª Edición aumentada y corregida

L9010001 LA REFORMA AGRARIA DE ARBENZ EN GUATEMALA
García Añoveros, Jesús M.

LA DESAMORTIZACION EN PUERTO RICO
Hernández Ruigómez, Almudena

Lingüística

L806010701 LEXICO DEL MESTIZAJE EN HISPANOAMERICA
Alvar, Manuel

Ensayos

L864013901 EL DESNUDO EN EL ARTE Y OTROS ENSAYOS
Rosales, Luis

Poesía

L861017101 ANTOLOGIA POETICA
Y-12 Hernández, Antonio

L861017201 HASTA EL SOL DE HOY
Sosa, Roberto

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO
Revista de Economía Política

Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

Director: Aníbal Pinto

Consejo de Redacción: José Luis García Delgado, Adolfo Gurrieri, Juan Muñoz, Angel Serrano (Secretario de Redacción), Oscar Soberón, Augusto Mateus, Erik Calcagno (Argentina), Sergio Boisier y Carlos de Mattos (coordinadores del tema central).

N.º 10 **Julio-Diciembre 1986**

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: «DESARROLLO REGIONAL. NUEVOS DESAFIOS»

FIGURAS Y PENSAMIENTO

— Suscripción por cuatro números: España y Portugal, 3.600 pesetas ó 40 dólares; Europa, 45 dólares; América y resto del mundo, 50 dólares.
— Número suelto: 1.000 pesetas ó 12 dólares.
— Pago mediante talón nominativo a nombre de Pensamiento Iberoamericano.
— Redacción, administración y suscripciones:

Instituto de Cooperación Iberoamericana
Revista Pensamiento Iberoamericano
Teléf. 244 06 00 - Ext. 300
Avda. de los Reyes Católicos, 4
28040 MADRID

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Número 421/423 - Julio/Septiembre de 1985

HOMENAJE A JUAN RULFO

Colaboran: Jorge Enrique ADOUM, Isabel de ARMAS, Arturo AZUELA, María Luisa BASTOS, Liliana BEFUMO BOSCHI, Rosemarie BOLLINGER, Julio CALVIÑO IGLESIAS, Roberto CANTU, Manuel DURAN, Eduardo GALEANO, José Manuel GARCIA REY, José Carlos GONZALEZ BOIXO, Hugo GUTIERREZ VEGA, Amalia INIESTA, Elvira Dolores MAISON, Miguel MANRIQUE, Sabas MARTIN, Blas MATAMORO, Sonia MATTALIA, Enriqueta MORILLAS, Mario MUÑOZ, Juan Carlos ONETTI, José ORTEGA, Luis ORTEGA GALINDO, Miriana POLIC, Juan Octavio PRENZ, Juan QUINTANA Manuel QUIROGA CLERIGO, Augusto ROA BASTOS, Pilar RODRIGUEZ ALONSO, Julio RODRIGUEZ LUIS, Jorge RODRIGUEZ PADRON, Gonzalo ROJAS, William ROWE, Amancio SABUGO ABRIL, Francisco Javier SATUE, Pablo SOROZABAL SERRANO, Eduardo TIJERAS y Benito VARELA JACOME.

Un volumen de 536 páginas P.V.P.: 1.500 pesetas



N.º 403-405 (enero-marzo 1984)

HOMENAJE A JOSE ORTEGA Y GASSET

Arturo Ardao, Carlos Areán, Gilbert Azam, Julio Bayón, Manuel Benavides, Mario Boero Vargas, Mariano Brasa Díez, José Luis Cano, Manuel Cifo González, Patrick Dust, Máximo Etchecopar, Pelayo Fernández, José Ferrater Mora, Antonio Gallego Morell, Paulino Garagorri, Jacinto Guereña, Juan Luis Guereña, Alain Guy, Flora Guzmán, Zdennek Kourim, Julio López, Evelyne López Campillo, Enrique Lynch, José Antonio Maravall, Blas Matamoro, Franco Meregalli, Javier Muguerza, Luciano Pellicani, Xavier Rubert de Ventós, Amancio Sabugo Abril, Francisco Sánchez Blanco, José Sánchez Reboredo, Félix Santolaria Sierra, Antonio Sequeros, Eduardo Subirats, Paul Teodorescu, Jorge Uscatescu, Francisco Vega Díaz y Alfredo Wedel.

y UN TEXTO DE JOSE ORTEGA Y GASSET

Un volumen de 622 páginas

P.V.P.: 1.500 pesetas

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Don ....
con residencia en ....
calle de..., núm............... se suscribe a la Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....
a partir del número..............................., cuyo importe de .... se compromete a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de...................................... de 198.....
El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección: ....
....

PRECIOS DE SUSCRIPCION

		Pesetas	
España	Un año (doce números)	4.500	
	Ejemplar suelto	400	
		Correo marítimo $ USA	*Correo aéreo $ USA*
Europa	Un año	45	60
	Ejemplar suelto	4	5
USA, Africa	Un año	45	90
Asia, Oceanía	Ejemplar suelto	4	7
Iberoamérica	Un año	40	85
	Ejemplar suelto	4	5

Pedidos y correspondencia: Administrador de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria. 28040 MADRID. España. Teléfono 244 05 80, extensión 396.

Precio de este ejemplar:
1.500 Ptas. (IVA incluido)

Próximamente:

Lourdes Márquez Martín
El exilio español en México

José Luis Herrera Zavaleta
Sartre y Lacan

Jesucristo Riquelme
Obra inédita de Miguel Hernández

Eduardo Devés Valdés
Orígenes del socialismo chileno

Carlos Meneses
Barret, anarquismo y literatura

Jorge Uscatescu
Joseph Brodsky, Premio Nobel
El proceso a Brodsky en 1964

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA

 Anterior  Inicio